MARTA SORDI

I CRISTIANI E L'IMPERO ROMANO

NUOVA EDIZIONE

di fronte e attraverso

Jaca Book

Storia

I CRISTIANI E L'IMPERO ROMANO

Questa esauriente sintesi storica ricostruisce la complessità di un'epoca in cui i cristiani non conobbero unicamente martirio e vita clandestina, né tranquilla pace turbata solo qua e là da marginali episodi di persecuzione.
Viene presentata la capacità del primo Cristianesimo di confrontarsi con le altre religioni e culture dell'impero, di esprimersi egualmente nei periodi di pace e in quelli di ostilità.
Il rapporto con il potere politico, anziché di opposizione connaturata, fu portatore di ostilità e di pacificazioni, intessuto di persecuzioni e di incontri costruttivi, di possibilità di convivenza.

Alla prima edizione di questo volume, pubblicata originariamente nel 1984 e più volte ristampata, segue ora l'edizione aggiornata e rielaborata, che tiene conto delle numerose ricerche svolte in questi venti anni, in particolare sulla presenza di Pietro a Roma, sull'epistolario tra Seneca e Paolo, sulla svolta introdotta da Nerone nell'atteggiamento riguardo ai cristiani, sulla trasformazione del concetto di martire, sui problemi relativi alla valutazione della figura di Costantino.

MARTA SORDI

Marta Sordi, nata a Livorno nel 1925, è professore emerito di Storia greca e romana dell'Università Cattolica di Milano. Membro dell'Accademia di Scienze e Lettere dell'Istituto Lombardo e dell'Istituto di Studi Etruschi, ha pubblicato molti volumi tra cui: La lega tessala, *Roma 1958;* Il Cristianesimo e Roma, *Bologna 1965;* I Cristiani e l'impero romano, *Milano 1984;* Il mito troiano e l'eredità etrusca di Roma, *Milano 1989;* La *dynasteia* in Occidente: studi su Dionigi I, *Padova 1992;* Prospettive di storia etrusca, *Como 1995;* Il mondo greco dall'età arcaica ad Alessandro, *Milano 2004. Nel 2002 sono usciti a Milano due volumi di raccolta dei suoi scritti minori:* Scritti di Storia Greca *e* Scritti di Storia Romana.
Nel 1997 ha ricevuto la Medaille de la Ville de Paris, nel 1999 la medaglia d'oro per i benemeriti della cultura e nel 2002 la Rosa Camuna per la Regione Lombardia.

ISBN 978-88-16-40671-1

Marta Sordi

I CRISTIANI E L'IMPERO ROMANO

Nuova edizione riveduta e aggiornata

Jaca Book

INDICE

...verrà l'ora in cui tutti quelli
che vi uccidono crederanno
di rendere culto a Dio.

Gv 16,2

Parte prima

I CRISTIANI
E IL POTERE POLITICO

INTRODUZIONE ALLA PARTE PRIMA

La decisione di proporre una nuova edizione, aggiornata e rielaborata, del mio volume *I Cristiani e l'impero romano*, edito nel febbraio del 1984, nasce dal fatto che in questi venti anni io e i miei allievi abbiamo affrontato ancora in molti articoli i problemi relativi ai rapporti fra il primo cristianesimo e i Romani, soprattutto per quel che riguarda il primo secolo, trovando conferme alla linea da me sostenuta nell'articolo nei *Rendiconti* dei Lincei del 1957 e ripresa nel volume *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

Nei tre secoli circa che dividono l'ingresso del Cristianesimo nell'Impero dalla conversione di Costantino, il rapporto tra la nuova religione e il potere politico appare articolato in modo complesso: ogni generalizzazione è certamente scorretta, sia quella ormai apparentemente superata, che faceva dei tre secoli una persecuzione continua, sia quella più recente, tendente a minimizzare la portata delle persecuzioni, eliminandone addirittura alcune, come quella di Domiziano, ma affermando, nello stesso tempo, che lo scontro era, in fondo necessario, per la «naturale» contrapposizione fra il Cristianesimo e il Potere: la persecuzione appare così o il segno della irriducibile opposizione di un Cristianesimo, sentito come la riscossa sociale e politica delle classi subalterne, ad uno Stato, quello romano, che del Potere istituzionalizzato viene presentato, con scarsa aderenza alla realtà storica, come un'incarnazione particolarmente maligna, o come l'iniziativa (deprecabile, alla luce della moderna tolleranza, ma inevitabile, in una visione realistica) dello stato antico, contro una religione che mirava a distruggerlo.

In realtà il Cristianesimo non si oppone mai al potere costituito, come funzione e come responsabilità (che ritiene anzi derivato da Dio e nei ri-

guardi del quale chiede un pieno lealismo), ma al potere come dominio, che usurpa i diritti di Dio: il lealismo dei Cristiani verso Roma ha il suo autorevole fondamento non negli Apologisti, da Giustino a Melitone, da Atenagora a Tertulliano stesso non ancora montanista, ma nelle lettere apostoliche, il cap. 13 della *lettera ai Romani* e il capitolo secondo della *I Petri* [1]; ha il suo fondamento nel «Date a Cesare quel che è di Cesare, date a Dio quel che è di Dio» di Gesù stesso. È stato scritto giustamente che «separando la venuta del regno di Dio dall'instaurazione del regno di David, Gesù depoliticizza, spiritualizza l'idea della regalità di Dio e rompe quindi con l'idea giudaica della libertà d'Israele» respingendo il messianismo teocratico dei Sicari (Jossa). Egli condanna anche, evidentemente, la pretesa del culto divino che le monarchie ellenistiche avevano trasmesso ai Romani e che fu poi riattualizzata da Caligola, da Nerone, da Domiziano, ed ogni futura usurpazione, da parte dello Stato, dei diritti di Dio.

Ma Tiberio e Claudio, gli imperatori che vennero per primi in contatto col fatto cristiano, rifiutavano il culto imperiale: di Tiberio, in particolare, Tacito ci conserva, sotto il 25 d.C. (*Ann.* IV,38), un rifiuto particolarmente deciso e rigoroso degli onori divini, motivato proprio con i diritti supremi della divinità, che si esprime nella preghiera che l'imperatore rivolge agli dei affinché *quietam et intelligentem humani divinique iuris mentem duint.*

Non c'è pertanto da meravigliarsi se, dopo il cedimento di Pilato alle pressioni del sinedrio e della folla che chiedeva la condanna di Gesù, i Romani cercarono di impedire in Giudea e nella diaspora ulteriori attacchi contro i discepoli di Cristo e videro forse nella diffusione di quella che era per loro solo una nuova setta giudaica, un fattore per la pacificazione della Palestina. Le esitazioni che i Vangeli e gli *Atti* degli Apostoli attribuiscono a Pilato nella condanna di Gesù trovano piena conferma in Flavio Giuseppe, secondo il quale nel 62 il pontefice Ananos giudicò momento propizio per mettere a morte Giacomo Minore l'assenza del governatore romano (Porzio Festo era morto e il suo successore, Albino, non era ancora arrivato).

I Vangeli non sono né filoromani né tantomeno antisemiti, ma riflettono una precisa realtà storica, il carattere religioso e non politico del messianismo cristiano e la presa di coscienza che i Romani, preoccupati dell'ordine pubblico di una provincia particolarmente calda, ebbero subito di questo.

Dopo la svolta neroniana del 62 le persecuzioni ci furono e i martiri furono numerosi, ma lo scontro non fu quasi mai a livello politico: né da parte dei Cristiani, che continuarono ad affermare, anche durante le persecuzioni,

[1] M. Sordi, *I Cristiani e lo stato*, in AA.VV., «Da Omero alla costituzione europea», a cura di A. D'Atena ed E. Lanzillotta, Roma 2003, pp. 167ss.

il loro lealismo verso l'Impero e a proclamarsi buoni cittadini di esso, né da parte dell'Impero, che non avvertì quasi mai nei Cristiani un pericolo per la sua sicurezza e che si ridusse spesso ad essere il braccio secolare del fanatismo religioso delle folle e di una cultura intollerante.

Anche all'inizio del mio volume del 1965 *Il Cristianesimo e Roma*, io affermavo che il conflitto tra Roma e il Cristianesimo fu un conflitto etico e religioso, ideologico e sentimentale, non fu un conflitto politico, almeno nelle sue radici più profonde, e che la persecuzione contro il cristianesimo fu una persecuzione religiosa. Nel corso del lavoro coglievo poi io stessa le molte sfumature a cui questa affermazione va sottoposta nella pluralità e nella complessità dei rapporti storici, ma non ritenevo di dover cambiare l'impostazione iniziale; tale impostazione non ritengo di dover cambiare neppure ora, nonostante gli equivoci che essa può provocare e che, di fatto, ha provocato. Credo però necessario tentare un chiarimento di questi equivoci, che, almeno in qualche caso, si riducono all'uso di parole diverse per conclusioni analoghe.

Si è obiettato, ad esempio, che il conflitto considerato religioso fu, nelle intenzioni delle autorità imperiali, essenzialmente politico e che la religione interessava i governanti romani solo per i suoi riflessi politici e sociali, osservando inoltre che, nella religione romana, la prosperità e le fortune dello stato si facevano derivare non solo dall'attività, dal valore e dalla saggezza dei cittadini e dei magistrati, ma anche dalla protezione di particolari divinità, cosicché nella sfera pubblica, come è impensabile una politica che prescinda dalla religione, così si ignora, a livello nazionale, una religione che non abbia scopo politico, quello di assicurare all'impero la *pax deorum*, senza la quale l'impero stesso è votato alla rovina.

Le due proposizioni associate nell'obbiezione sono in realtà contrastanti: per la prima, infatti, la religione è solo un *instrumentum regni* e copre motivi di natura diversa (sociale e politica); per la seconda la religione è essa stessa il fondamento dello stato, diventa l'ispiratrice della sua politica. In questo secondo caso parlare di persecuzione religiosa o di persecuzione politica nei confronti di un gruppo colpevole agli occhi dello stato di minacciare la *pax deorum* può essere assolutamente indifferente: io propendo per una persecuzione «religiosa», ma sarei disposta a chiamarla «politica», purché ci intendessimo, una volta per tutte, che si tratta di «politica verso la divinità». In una concezione di questo tipo, infatti, il gruppo perseguitato è ritenuto pericoloso solo in quanto offende la divinità e ne provoca l'ira. Se il gruppo perseguitato è invece ritenuto un pericolo in quanto organizzato in comunità contro il bene pubblico, o in quanto sovvertitore delle strutture sociali,

o fautore della disubbidienza verso lo stato, o negatore della sovranità imperiale, la persecuzione è certamente politica anche se il gruppo è identificato con una connotazione religiosa.

Ora io credo che sia storicamente accertabile che solo al tempo di Marco Aurelio, quando il Montanismo diffuse fra i Cristiani atteggiamenti di rifiuto dello stato in quanto tale e di aperta provocazione, il Cristianesimo fu ritenuto, anche dall'imperatore e proprio per effetto della confusione col Montanismo, un pericolo del secondo tipo. Si trattò di una confusione momentanea e di un equivoco, che fu chiarito rapidamente dai Cristiani, con un poderoso sforzo apologetico (le quattro apologie di Melitone, Atenagora, Apollinare e Milziade negli anni fra il 175 e il 177) e che fu superato, forse dallo stesso Marco Aurelio, certamente da Commodo e dai Severi, con un compromesso che permise, per circa cinquant'anni, la tolleranza di fatto.

Nelle due persecuzioni di Valeriano e di Diocleziano, le uniche vere grandi persecuzioni subite dal Cristianesimo nell'impero, e nei molti attacchi con cui l'opinione pubblica e una parte della cultura pagana chiesero le persecuzioni, i Cristiani furono sentiti come un pericolo in quanto la loro «empietà» minacciava la *pax deorum* e alienava all'impero la protezione divina, di cui esso aveva bisogno nel momento della difficoltà suprema. Tanto Gallieno, figlio e collega di Valeriano, che subito dopo la cattura del padre fece cessare la persecuzione, quanto Diocleziano, che per quanto ostile al cristianesimo esitò a lungo prima di perseguitarlo, ritennero le persecuzioni politicamente pericolose e tali da turbare la pace «terrena» dell'impero. Furono i motivi religiosi, la preoccupazione di ristabilire la *pax deorum* minacciata dagli «empi» Cristiani e di assicurare all'impero la protezione della divinità a imporre le persecuzioni di Valeriano e di Diocleziano; fu la volontà di stabilire l'alleanza col Dio più forte, ad indurre Costantino a scegliere il Cristianesimo come nuova religione dell'Impero.

marzo-aprile 2004

Capitolo primo
POTERE POLITICO E PREDICAZIONE CRISTIANA IN PALESTINA DAL PROCESSO DI CRISTO AL 62 d.C.

La prima occasione di scontro fra l'impero romano e il cristianesimo fu, come è noto, il processo di Gesù di Nazareth. Non c'è dubbio – e questo lo sapeva anche Tacito (*Ann.* XV,44,5) – che Gesù fu messo a morte (probabilmente nel 30 o nel 31 d.C.) da Ponzio Pilato, di cui un'iscrizione di Cesarea ha rivelato, una ventina di anni fa, il vero titolo, che non era quello di procuratore, come dice Tacito, ma di prefetto di Giudea[1]. Del processo di Gesù non interessano qui gli aspetti tecnici, costituiti, da una parte, dal significato giuridico della riunione o delle riunioni del Sinedrio e delle decisioni da esso adottate, dall'altra, dalla natura formale del procedimento condotto da Pilato, ma, in primo luogo, l'iniziativa politica: già al principio del nostro secolo, infatti, ma poi soprattutto in questi ultimi decenni, alcuni studiosi hanno tentato di ribaltare l'impostazione data al processo dai Vangeli, attribuendo al potere romano e non all'autorità giudaica l'iniziativa del processo stesso. Bisogna dire subito che, dal punto di vista scientifico, le argomentazioni di questi studiosi si sono rivelate per lo più assai fragili e di facile con-

[1] Sull'iscrizione di Pilato a Cesarea, pubblicata da A. Frova, in RIL 95, 1961, pp. 49ss., v. ora C. Gatti, *A proposito di una rilettura dell'epigrafe di Ponzio Pilato*, in «Aevum», 55, 1981, pp. 13ss.; J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Parigi 1981, pp. 23ss.; L. Prandi, *Una nuova ipotesi sull'iscrizione di Ponzio Pilato*, in «Civiltà classica e cristiana», 2, 1981, pp. 25ss.
Sull'autenticità del passo di Tacito v. H. Fuchs, *Tacitus über die Christen*, in «Vigiliae Christianae», 4, 1950, pp. 65ss., e Lemonon, *op. cit.*, pp. 173-174.
Sulla probabile data del processo di Gesù, 7 aprile del 30, v. J. Blinzler, *Il processo di Gesù*, tr. it. Brescia 1966 2ª, p. 85ss.; cfr. Lemonon, *op. cit.*, p. 133 (7 aprile del 30 o 27 aprile del 31).

futazione: esse hanno avuto però una certa diffusione nella cultura corrente ed hanno alimentato l'immagine fittizia di un Gesù rivoluzionario e riformatore politico, naturalmente avverso al potere romano e da esso necessariamente avversato e perseguitato.

Ritengo pertanto necessario esaminare brevemente la problematica posta, sotto l'aspetto che ho cercato di individuare, dal processo di Gesù.

Al centro dell'impostazione che la tradizione evangelica dà al processo e del dibattito che si è aperto fra i moderni, c'è esplicitamente o implicitamente, un dialogo che Giovanni (18,31) fa svolgere tra Pilato e gli inviati di Caifa e del Sinedrio che gli conducono Gesù: «Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge». Gli risposero i Giudei: «A noi non è lecito mettere a morte nessuno». La tradizione evangelica, indipendentemente dalle varianti esistenti nel racconto dei singoli autori, è concorde nell'affermare che Gesù subì due giudizi, uno davanti al sinedrio per bestemmia, per essersi proclamato Figlio di Dio e per aver detto che poteva distruggere il tempio e ricostruirlo in tre giorni, e l'altro di fronte al governatore romano, per essersi proclamato re dei Giudei, cioè in definitiva, per lesa maestà: Luca (23,2) aggiunge l'accusa di sobillare il popolo e di impedire il pagamento dei tributi a Cesare. La tradizione evangelica è pure concorde nell'affermare che, mentre nel giudizio di fronte al sinedrio Gesù fu giudicato reo di morte, nel processo romano Pilato dichiarò a più riprese l'infondatezza dell'accusa politica e si decise a pronunziare la condanna a morte con la motivazione politica (il *titulus* scritto sulla croce era «re dei Giudei») solo per compiacere la folla[2]. Per i Vangeli dunque l'iniziativa fu dei Giudei, anche se la condanna definitiva e l'esecuzione furono dei Romani. La spiegazione dell'apparente incongruenza è fornita, appunto, da Giovanni nel passo citato: i Giudei potevano esercitare entro certi limiti il diritto di giudicare e di punire, ma non avevano il diritto di eseguire condanne a morte. Per una colpa per la quale la legge giudaica prevedeva la pena di morte essi dovevano ricorrere al tribunale romano.

Questa impostazione, che non ha mai suscitato gravi obiezioni da parte degli studiosi di diritto romano, è stata contestata, invece, dal punto di vista del diritto giudaico, con argomenti peraltro, del tutto opposti: secondo alcuni, il sinedrio non aveva il potere di giudicare e non poteva quindi pronunziare

[2] Sulla ricostruzione dei due processi subiti da Gesù, davanti al sinedrio e davanti al governatore romano e su tutti i problemi da essi posti, rinvio all'esauriente libro del Blinzler, citato nella nota precedente. Sul problema v. anche Lemonon, *op. cit.*, pp. 173ss. Sull'attendibilità di Giovanni richiama ora l'attenzione F. Millar, *Riflessioni sul processo di Gesù*, in «Gli Ebrei nell'impero romano», trad. it. a cura di A. Lewin, Firenze 2001, pp. 77ss.

giudizi di nessun genere; secondo altri, invece, ed è questa oggi la posizione prevalente tra coloro che rifiutano l'impostazione dei Vangeli, il Sinedrio poteva condannare anche a morte e pronunziare sentenze capitali[3]. La conseguenza è simile: se l'esecuzione della condanna fu romana, anche l'iniziativa del processo deve essere stata romana. Ne deriva – e questo si presta a sviluppi importanti anche se non esplicitati in uguale modo da tutti gli autori che affermano l'iniziativa romana – che il processo di Gesù sarebbe stato un processo strettamente politico, di cui i Vangeli avrebbero oscurato il carattere originario, sia perché viziati da un atteggiamento filoromano ed antigiudaico, sia perché sarebbe stato pericoloso per una chiesa che viveva e si diffondeva in ambiente romano, ammettere che il suo fondatore era (o, comunque, era stato ritenuto) un agitatore politico messo a morte dal potere imperiale.

In realtà nessuna di queste ipotesi regge alla verifica storica. Imposterò questa verifica, necessariamente sintetica, su tre punti:

1) l'iniziativa del processo di Gesù nelle fonti neotestamentarie e nelle testimonianze non cristiane;

2) il processo di Gesù in rapporto al diritto vigente di una provincia romana quale era la Palestina e alle prerogative lasciate normalmente dai Romani alle autorità locali;

3) la continuità dell'atteggiamento romano dal processo di Gesù a quello di Giacomo minore (62 d.C.).

1) L'iniziativa del processo di Gesù nelle fonti: che le principali testimonianze sul processo ci vengano dalle fonti neotestamentarie è perfettamente naturale. Sappiamo infatti quale importanza dessero i primi seguaci di Cristo alla testimonianza di coloro che erano stati insieme a Gesù nel periodo «dal battesimo di Giovanni fino al giorno dell'Ascensione» (At 1,21). Ciò che colpisce, come ho già detto, è la perfetta concordanza, pur nella variante dei particolari (riunione o riunioni del sinedrio, intervento di Erode, privilegio pasquale e Barabba etc.) fra la tradizione più antica (che sembra essere confluita nel racconto della Passione di Marco e di Matteo) e quella più recente che è stata riconosciuta nel racconto di Luca e di Giovanni[4]. Tutti e

[3] Per la prima posizione v. in particolare E. Bickerman in «R.H.R.», 112, 1935, pp. 232ss.; per la seconda, J. Juster, *Les juifs dans l'empire Romain*, Parigi 1914, 2ª, pp. 127ss.; H. Lietzmann, *Kleine Schriften*, Berlino 1958, 2ª, pp. 251ss. e 269ss.; P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlino 1961.
Più sfumata la posizione di T.A. Burkill in «Vigiliae Christianae», 10, 1956, pp. 80ss., E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, Leida 1976, pp. 140ss.

[4] Per l'analisi dettagliata dei racconti evangelici sul processo di Gesù rinvio allo studio del *Lemonon*, *op. cit.*, pp. 177-189; sul problema di Anna e Caifa v. ora anche E. Lorenzini, *Il sommo sacerdote Caifa*, Cesena 2003.

quattro i racconti mostrano determinante la responsabilità dei Giudei e riducono la parte avuta da Pilato nella morte di Gesù al suo cedimento, contro voglia, alle sollecitazioni dei grandi sacerdoti e della folla.

Questa impostazione dei racconti evangelici, presente come si è visto anche nel Vangelo di Giovanni (scritto in un'epoca in cui i Cristiani avevano già conosciuto la persecuzione dello stato romano e non avevano motivi di silenzi prudenziali), concorda anche con quella presente nei discorsi riferiti dagli *Atti* degli Apostoli che ci conservano, pur nella normale rielaborazione, caratteristica in tutto il mondo classico, del genere letterario dei discorsi, una traccia della predicazione primitiva[5]: in tali discorsi è sempre presente il ricordo della istigazione giudaica e della resistenza di Pilato. Vale la pena di aggiungere che l'impostazione non cambia, anzi, risulta forzata dalla volontà di scagionare i Romani e Pilato dalla responsabilità della morte di Gesù, se dai Vangeli canonici passiamo agli Apocrifi: nel Vangelo di Nicodemo, che proviene a quanto sembra da ambienti giudaico-cristiani dell'Egitto ed è scritto in copto, perfino il gesto di Pilato che si lava le mani diventa una prova della sua innocenza: «Vedete dunque – dice Giuseppe di Arimatea – che colui che non è circonciso nelle sue carni, ma nel suo cuore, prese dell'acqua al cospetto del sole, lavò le sue mani dicendo: "Sono innocente del sangue di questo giusto"»[6].

L'affermazione che Pilato è circonciso nel cuore presuppone probabilmente la notizia, già nota nel II secolo e testimoniata da Tertulliano (*Apol.* XXI 24, *Pilatus et ipse iam pro sua coscientia Christianus*), della conversione di Pilato, che circola in tutta la chiesa antica e che porta al suo riconoscimento come martire nella tradizione copta e alla iscrizione del suo nome nel calendario dei santi presso la chiesa etiopica. Solo nel IV secolo comincia a diffondersi la leggenda della punizione di Pilato e del suo suicidio, che tanta fortuna ebbe poi nel Medioevo e sino all'età moderna[7].

L'omogeneità di posizioni che troviamo nella tradizione cristiana primitiva dal I secolo al IV d.C. nel riconoscimento di una minore responsabilità di Pilato o, addirittura, di una sua totale innocenza nella condanna di Gesù, esige una spiegazione che non può ridursi a quella semplicistica del timore verso i Romani, nel cui impero i Cristiani erano costretti a vivere: gli apologisti del II secolo e degli inizi del III dimostreranno che si poteva attaccare anche duramente questo o quel governatore provinciale per la sua crudeltà nelle

[5] At 2,23ss.; 3,13; 7,52ss.; 13,27-29.
[6] IX,125 (trad. Orlandi, Milano 1966).
[7] Lemonon, *op. cit.*, pp. 265ss.

persecuzioni senza attaccare, anzi scagionando, l'impero romano; alla stessa tecnica erano ricorsi, proprio nei riguardi di Pilato, gli scrittori ebraici del I secolo da Filone a Flavio Giuseppe. Bisogna ricordare anche che Pilato finì nel 37 il suo governo in Giudea con una destituzione dalla quale, a quanto sembra, non fu riabilitato[8]. L'atteggiamento che la tradizione cristiana, senza smentirsi, attribuisce a Pilato, non si giustifica dunque con un falso.

Dovremo domandarci invece se esso non sia spiegabile, semplicemente, con la aderenza alla realtà storica e con l'effettiva estraneità dei Romani all'iniziativa del processo. Ma di questo parleremo più avanti, dopo aver esaminato le testimonianze non cristiane e la corrispondenza del processo col diritto effettivamente vigente nella provincia di Giudea sotto Tiberio.

Le notizie non cristiane sul processo di Gesù risalenti al primo secolo o agli inizi del secondo si riducono sostanzialmente a tre: il passo di Tacito già citato (*Ann.* XV,44,5), in cui si ricorda solo l'esecuzione di Cristo per opera di Ponzio Pilato; il discusso *testimonium Flavianum* (*A.I.*, XVIII,64), di cui oggi, eliminate le interpolazioni dovute probabilmente all'inserimento nel testo di glosse marginali di origine cristiana, si tende a sostenere l'autenticità[9] e dal quale risulta che «su denuncia dei nostri notabili, Pilato lo (Gesù) condannò alla croce»; la lettera dello stoico siriaco Mara Bar Serapion, databile fra il 73 e il 160 d.C., in cui si parla di «un saggio re giustiziato dagli Ebrei»[10]. Le apparenti contraddizioni risultanti dal confronto fra queste testimonianze indipendenti dai Vangeli, e, in particolare, fra quella di Tacito e quella di Mara Bar Serapion (condanna ed esecuzione da parte di Pilato – condanna ed esecuzione da parte dei Giudei) si conciliano soltanto postulando la più ampia ed articolata impostazione dei Vangeli, con la quale coincide, peraltro, quella sintetica di Giuseppe Flavio: esecuzione da parte di Pilato, ma su denunzia e istigazione giudaica.

Dal punto di vista delle fonti il racconto dei Vangeli non presenta dunque alternative criticamente preferibili.

2) Il processo in rapporto al diritto vigente nella Palestina romana. Pre-

[8] Lemonon, *op. cit.*, pp. 217ss., 245.

[9] Cfr. A. Pelletier, *L'originalité du temoignage de Flavius Josèph*, in «RSR» 52, 1964, pp. 177ss.; Lemonon, *op. cit.*, pp. 174ss. La sostanziale autenticità del testo di Giuseppe è sostenuta da L. Préchac, *Réflexions sur le testimonium Flavianum*, in «Bibl. de l'Association Budé», 1969, pp. 101ss.; I. Ramelli, *Alcune osservazioni circa il Testimonium Flavianum*, in «Sileno», 24, 1998 (2000), pp. 21ss.; e ora in «Stylos», 12, 2003, pp. 109ss.

[10] Sulla lettera di Mara Bar Serapion, v. J. Blinzler, *op. cit.*, pp. 43ss. (che la data poco dopo il 73 d.C.); I. Ramelli, *Stoicismo e Cristianesimo in area siriaca*, in «Sileno», 25, 1999 (2001), pp. 197ss.; e ora in «Stylos», 12, 2003, p. 111, che pensa alla stessa data.

scindendo dai particolari tecnici, sui quali non si può pretendere dagli autori dei Vangeli, come da qualsiasi altra testimonianza storica intenzionata a rispettare la verità, ma proveniente da persone non esperte di diritto, l'esattezza formale, il procedimento composito descritto dai Vangeli, che presuppone una certa autonomia giudiziaria da parte degli organi locali (in questo caso il sinedrio, che istituisce e conduce in modo autonomo il processo), ma che attribuisce al solo governatore romano il potere capitale, concorda perfettamente con la prassi politica e giuridica seguita dai Romani nelle provincie: negli editti di Cirene, che riguardano una provincia ed un'epoca, quella di Augusto, assai vicina a quelle del processo di Cristo, la capacità degli organi locali di condurre in modo autonomo i processi è affermata con la sola eccezione dei processi capitali. E questo, non solo, come è ovvio, per i cittadini romani, ma anche per i sudditi della provincia[11].

La stessa prassi è attestata per la provincia d'Asia da un rescritto di Adriano e da un editto di Antonino Pio (*Dig.* 48,3,6ss). Ancora Ulpiano, in età severiana (*Dig.* I,18), attesta che il potere di condannare a morte, come quello di mandare alle miniere (una sorte di ergastolo), spettava nelle provincie al governatore. L'affermazione che Giovanni mette in bocca ai rappresentanti del sinedrio («A noi non è lecito mettere a morte nessuno») è dunque perfettamente conforme alla prassi adottata dai Romani nelle provincie e sarebbe interessante domandarsi in che misura la svista dello Juster[12], che dimenticando solo in questo passo lo stato provinciale della Giudea al tempo di Cristo ne parla come di «un paese autonomo» (?), abbia condizionato le argomentazioni dei sostenitori del potere capitale del sinedrio, la cui privazione sotto i Romani di tale diritto risulta del resto anche dalla tradizione rabbinica[13].

Lasciando da parte certe distinzioni troppo sottili, come quelle tra il metodo clandestino dello strangolamento e quello pubblico della lapidazione, che sarebbe stato in uso fino al 70[14] e lasciando anche da parte l'eccezione costituita dal diritto di mettere a morte nel tempio lo straniero che fosse stato sorpreso in esso, che è attestato da Flavio Giuseppe e da un'iscrizione[15] –

[11] Particolarmente interessante a questo proposito è il IV editto di Cirene, 1.63. Sui problemi posti da questo editto e dal suo confronto col I editto di Cirene, v. F. De Vischer, *Les édits de Cyrene*, Osnabrück 1965 2ª, pp. 16ss., p. 68; cfr. Lemonon, *op. cit.*, p. 77.

[12] Juster, *op. cit.*, p. 135.

[13] Cfr. l'analisi del Lemonon, *op. cit.*, pp. 81ss.

[14] P. Winter, *Marginal Notes ecc.* in «Z.N.W.», 50, 1959, pp. 22ss. Per la confutazione di tale ipotesi v. Blinzler, *op. cit.*, pp. 203ss.

[15] *Fl. Jos. B.I.* VI,126; *A.I.* XV,417; l'iscrizione è pubblicata in «Rev. Arch.», 23, 1872, p. 220: essa afferma tra l'altro che colui che sarà preso dentro il tempio «sarà causa a se stesso della propria morte».

ma risulta non la legittimazione di una regolare condanna a morte, ma la tolleranza in certe situazioni di un linciaggio popolare[16] – l'unico caso veramente degno di discussione è, a mio avviso, la lapidazione di Stefano, avvenuta sotto lo stesso Pilato negli anni intorno al 34[17]. Per coloro che sostengono la competenza del sinedrio in materia capitale, la lapidazione di Stefano è la prova «certissima» che gli Ebrei avevano ancora la piena giurisdizione penale[18]; coloro invece che negano – e io credo giustamente – che il sinedrio avesse il diritto di eseguire condanne capitali, si sbarazzano per lo più di questo caso, riconoscendo in esso, come nell'esecuzione immediata dei violatori dei tempio di Gerusalemme, un linciaggio, uno di quegli atti «di brutale giustizia popolare, a cui gli Ebrei non erano autorizzati, ma che le autorità romane non sempre potevano impedire»[19].

Come ho scritto altrove[20] a me sembra che, secondo il racconto degli Atti, l'unico a noi giunto sull'argomento, non si possa negare il carattere di processo al procedimento contro Stefano, iniziato con la denunzia dei testimoni davanti al sinedrio, (At 7,11ss.), e con la difesa dell'accusato col permesso del sommo sacerdote (7,1ss.) e terminato con la condanna a morte (At 7,54ss.) gridata all'unanimità dal sinedrio ed eseguita per lapidazione ad opera degli stessi testimoni, come previsto dalle antiche leggi giudaiche contro i bestemmiatori. L'impressione di una certa «regolarità», dal punto di vista giudaico, di tale processo viene anche da un altro passo degli *Atti* (16,10), in cui Paolo, rievocando la parte da lui avuta nella persecuzione di Stefano e dei Cristiani, ricorda di aver dato il suo *voto* per mettere a morte i «santi». Probabilmente «regolare» dal punto di vista giudaico, il comportamento del sinedrio nel 34 fu però certamente un abuso dal punto di vista romano, come fu un abuso, anche per ammissione di coloro che ritengono la lapidazione di Stefano un semplice linciaggio, la lapidazione di Giacomo

[16] Un esempio di un procedimento di questo tipo ci è fornito da At 21,27ss., in cui Paolo, colto nel tempio con alcuni presunti pagani, rischia la lapidazione immediata ed è salvato in extremis dall'intervento romano.

[17] La data è ricavabile da Gal 1,15-24, che colloca nel 36 l'incontro di Paolo a Gerusalemme con gli Apostoli (14 anni prima del 49, col calcolo inclusivo), incontro posteriore di tre anni alla conversione di Paolo (e alla morte di Stefano); cfr. M. Sordi, in «Studi Romani», 8, 1960, pp. 393ss. Per S. Dockx, *Date de la morte d'Etienne* in «Biblica», 55, 1974, pp. 65ss., la morte di Stefano risale al 36.

[18] F. Parente, in «Riv. di Filol. Class.», 94, 1968, p. 77.

[19] Così Blinzler, *op. cit.*, p. 213 (con precedente bibliografia) e, ora, Lemonon, *op. cit.*, pp. 92ss.

[20] M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 23ss.

Minore e di altri Cristiani di Gerusalemme, avvenuta nel 62 per ordine del sommo sacerdote Ananos e del sinedrio, in un momento di vacanza del governo romano nella provincia (era morto Porzio Festo e non era ancora arrivato il nuovo governatore, Albino)[21]. Che Ananos, convocando il sinedrio e pronunziando ed eseguendo una sentenza capitale, avesse oltrepassato le sue competenze ed avesse violato la legge romana (approfittando, come sottolinea Giuseppe, della momentanea assenza del governatore) risulta in questo caso dalla immediata deposizione del sommo sacerdote con cui il re Agrippa II, in attesa dell'arrivo del nuovo governatore, punì l'abuso stesso (*Fl. Jos. A.I.* XX,1,9,199ss.).

3) La continuità dell'atteggiamento romano dal processo di Gesù al 62.

L'episodio del 62, se, da una parte, è la migliore e più sicura conferma dei limiti dei poteri del sinedrio, affermata esplicitamente da Giovanni e risultante implicitamente dal resto della tradizione evangelica, dall'altra è anche la conferma, particolarmente autorevole, perché derivata da una fonte giudaica, della realtà dell'atteggiamento attribuito dalla stessa tradizione evangelica ai Romani e della continuità fino al 62 di questo atteggiamento. Se nel 62 il sommo sacerdote e il sinedrio giudicarono «occasione propizia» l'assenza del governatore romano per procedere contro i seguaci di Cristo, ciò significa che negli anni precedenti al 62 i Romani avevano fatto capire chiaramente di essere decisi a non cedere più come al tempo del processo di Cristo alle pressioni della autorità giudaica contro i seguaci del Crocifisso e di non voler essere il braccio secolare del sinedrio in una controversia che, per loro, era e doveva rimanere strettamente religiosa e che non aveva implicazioni politiche.

Vale la pena di domandarsi quando questa presa di posizione abbia cominciato a manifestarsi: essa appare già in atto nei processi intentati a Paolo nel 51 a Corinto davanti a Gallione dalla locale sinagoga (At 17,12ss.) e, successivamente, in Giudea, dalle autorità giudaiche di Gerusalemme davanti ad Antonio Felice e, poi, a Porzio Festo (At 21 e in particolare, 23,28-29 e 25,19). In tutti questi casi i governatori romani, siano essi il proconsole di Acaia o i procuratori di Giudea, dichiarano esplicitamente che la controversia fra Cristiani e Giudei è una controversia interna della Legge giudaica e

[21] *Fl. Jos. A.I.* XX,91 (200); cfr. Blinzler, *op. cit.*, p. 212; Lemonon, *op. cit.*, p. 90. I sostenitori dei poteri del sinedrio in materia di esecuzioni capitali interpretano il passo nel senso che l'abuso di Ananos sarebbe stato quello di aver convocato il sinedrio senza l'autorizzazione romana (cfr. da ultimo Smallwood, *op. cit.*, pp. 149ss.). Questa interpretazione, già respinta da me in «Riv. di Filol. Class.», 98, 1970, pp. 309ss., è rifiutata anche da Lemonon, *op. cit.*, p. 91 e n. 129.

che essi non vogliono occuparsene. Questa era, del resto, la posizione che aveva assunto all'inizio anche Pilato nel processo di Gesù, ma che non aveva sostenuto fino in fondo per timore di un ricorso a Roma delle autorità giudaiche, in nome della loro Legge violata (*Ioh.* 19,7-13). L'accusa montata dai grandi sacerdoti contro Gesù era in effetti estremamente abile perché, utilizzando l'ambiguità insita nelle attese messianiche, ben note ai Romani, e da essi paventate, combinava l'accusa di violazione della Legge giudaica (quella di essersi fatto Figlio di Dio) con l'accusa politica (di essersi fatto re)[22]. In queste condizioni, anche prima del 31 e della caduta dell'antigiudaico Seiano[23], Pilato poteva pensare che un ricorso del sinedrio a Roma avrebbe avuto la probabilità di essere ascoltato, essendo notorio che Tiberio voleva innanzitutto la pace in una provincia «difficile» come la Giudea. Per valutare le possibilità di successo che poteva avere sotto Tiberio un ricorso a Roma contro un governatore accusato di violazioni vere o presunte contro la Legge giudaica e la realtà del timore che Giovanni attribuisce a Pilato, basta tener presente un episodio verificatosi sotto lo stesso governo di Pilato – forse, ma non necessariamente, successivo al processo di Gesù – in cui il prefetto fu costretto da un ordine di Tiberio, informato dai notabili giudaici, a revocare le proprie disposizioni: si tratta dell'esposizione in Gerusalemme nel corso di una festa di alcuni scudi dorati, che Pilato aveva dedicato nel palazzo di Erode in onore di Tiberio e che l'imperatore gli ordinò di ritirare[24] per rispettare le tradizioni del popolo giudaico.

Ci si può riproporre a questo punto la domanda da cui siamo partiti: come e quando nei successori di Pilato era nata la convinzione che, in caso di processi contro Cristiani, un ricorso a Roma dell'autorità giudaica non avrebbe avuto successo e che la linea da seguire fino in fondo per i Romani fosse quella del non intervento, che si risolveva, in definitiva (e l'episodio del

[22] L'abilità dell'accusa montata dai grandi sacerdoti contro Gesù è messa in rilievo dal Lemonon, *op. cit.*, p. 188 e n. 202.

[23] L'attacco di Seiano al giudaismo è ricordato da Filone (*Leg. ad Caium*, 159/61; *In Flaccum*, 1) ed è collocato dalla Smallwood, in «Latomus», 15, 1956, pp. 322ss., intorno al 28/31 d.C. Tiberio si era in effetti mostrato ostile al proselitismo giudaico a Roma già nel 19 (*Tac. Ann.* II,85,4; *Suet. Tib.* 36 ecc.). Tale ostilità riguardava però solo il proselitismo in Roma e non toccava né la liceità dei giudaismo né, tanto meno, il rispetto della religione giudaica in Palestina.

[24] *Phil. Leg. ad Gaium*, 299ss.; cfr. Lemonon, *op. cit.*, pp. 205ss., che colloca l'episodio dopo il 31 (anno della caduta di Seiano): cfr. pp. 133-134 (con bibliografia n. 20) e pp. 223ss.; su questo e altri interventi di Pilato, v. G. Firpo, *Erennio Capitone e Ponzio Pilato*, in «Studi offerti a... C. Vona», Chieti 1987, pp. 237ss.

62 lo dimostra chiaramente) nella protezione accordata ai seguaci del Crocifisso contro le persecuzioni della stessa autorità giudaica?

Io credo che la deposizione inflitta ad Ananos nel 62, come punizione di un abuso simile a quello compiuto da Caifa nel 34 (esecuzione di Giacomo-esecuzione di Stefano), possa fornirci la spiegazione della deposizione dello stesso Caifa, nel 36 o nel 37, ad opera dell'inviato di Tiberio, il legato di Siria, L. Vitellio[25], in una delle sue visite a Gerusalemme. Mi conferma in questa convinzione un passo di At 9, 31, in cui si registra subito dopo l'incontro fra Paolo e Pietro a Gerusalemme nel 36[26], la pace della Chiesa in Giudea, Galilea e Samaria. La precisazione degli *Atti* è importante, perché circoscrive le regioni sotto il controllo romano, in un momento in cui a Damasco, che era sotto il controllo di Areta, allora in guerra con Roma, la persecuzione dell'elemento giudaico e dello stesso Areta contro i seguaci di Cristo era ancora in atto (At 9,23ss., 2Cor 11,32). La deposizione di Caifa per opera di Vitellio aveva dunque posto fine all'azione delle autorità giudaiche contro i seguaci di Cristo, esattamente come la deposizione di Ananos per opera di Agrippa II pose fine nel 62 all'azione del sinedrio.

Non si può dire che la concomitanza dei due fatti (deposizione di Caifa – pace per la Chiesa in Giudea) sia puramente casuale: abbiamo infatti una prova indiretta, ma molto significativa, dell'intervento (anteriore al 42) di un legato di Siria nei confronti dei seguaci di Cristo: sappiamo infatti che intorno al 42 proprio ad Antiochia, residenza del legato di Siria, i discepoli adottarono la denominazione di Cristiani, che veniva data loro nel linguaggio ufficiale degli ambienti di governo romani[27]: gli interventi di Vitellio a Gerusalemme nel 36/37 sembrano l'occasione più probabile e, allo stato delle nostre conoscenze, l'unica possibile, per l'adozione da parte degli ambienti di governo della provincia di Siria di questa denominazione. Ci si può domandare perché la punizione dell'abuso compiuto dal sommo sacerdote, che nel 62, nel caso di Ananos, fu attuata immediatamente, sia stata rinviata, nel caso di Caifa, fino al 36 o al 37. La spiegazione di questo ritardo può venire proprio dai rapporti fra Caifa e Pilato, che come è stato sottolineato

[25] *Fl. Jos. A.I.*, XV,405; XVIII,90ss.,122ss. Per la Smallwood, *op. cit.*, pp. 171ss., le visite furono due, una nel 36 e l'altra nel 37; per il Lemonon, *op. cit.*, pp. 242ss., furono tre, una nel 36 e due nel 37.

[26] Cfr. supra n. 17.

[27] At 11,26. Sull'origine romana e ufficiale del nome cristiano v. R. Paribeni, in «Atti R. Acc. Lincei», 1927, p. 685; E. Peterson, in *Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano 1946 1ª, p. 362; M. Sordi, *op. cit.*, pp. 30 e 456-457; G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia 1977, p. 134 n. 8; S. Xeres, *Il nome* Christianoi, in CISA, 18, 1992, pp. 211ss.

da più parti, erano stati fino a quel momento buoni, e dall'imbarazzo in cui dovette trovarsi il governatore di fronte ad un abuso compiuto da quelle autorità la cui collaborazione gli era necessaria per un governo pacifico della provincia[28].

Le fonti cristiane del II secolo, Giustino (I *Apol.* 35 e 48) e Tertulliano (*Apol*, V,2 e XXI, 24) accennano ad una relazione di Pilato a Tiberio sulle vicende di Gesù e sul diffondersi della fede nella sua divinità in tutta la Palestina e i cronisti dipendenti da Eusebio datano l'arrivo a Roma di questa relazione nel 35 d.C.[29]. L'esistenza di questa relazione, troppo frettolosamente confusa con i falsi leggendari elaborati in età tarda e giunti fino a noi, fornisce forse l'anello mancante che collega l'abuso compiuto da Caifa e dal sinedrio nel 34 con l'esecuzione di Stefano e la punizione da parte romana dell'abuso stesso nel 36/37: Pilato, che non aveva sentito la necessità di informare il suo imperatore del processo di Cristo, terminato con un'esecuzione legale anche se ingiusta, dovette informarlo quando, con la diffusione in tutta la provincia della nuova fede, si trovò davanti all'esasperata intransigenza del sinedrio e a processi e ad esecuzioni abusive, che rischiavano di coinvolgere un gran numero di persone nella Giudea e nelle regioni vicine. Data la convinzione che Pilato stesso aveva maturato durante il processo di Gesù dell'inconsistenza dell'accusa politica e dell'innocenza del Crocifisso (l'insostenibilità delle ricostruzioni opposte su questo punto alla tradizione evangelica ci permette ormai di confermare la validità di questa tradizione) è probabile che questa relazione, a cui gli autori cristiani del II secolo facevano appello, fosse effettivamente favorevole ai cristiani e che mettesse in rilievo l'inesistenza nella nuova fede di pericoli di natura politica. Il «Pilato già in sua coscienza cristiano» di Tertulliano (*Apol.* XXI,24) si spiega forse con una relazione di questo tipo, senza bisogno di postulare la conversione di Pilato. Informato sugli sviluppi della situazione in Giudea, Tiberio decise di intervenire: in effetti la notizia di una nuova «setta» giudaica, osteggiata dalle autorità ufficiali, ma accolta da una parte del popolo, la cui diffusione eliminava nel messianismo ogni violenza politica e antiromana e ne accentuava invece il carattere religioso e morale, non poteva che interessare Tiberio, la

[28] Lemonon, *op. cit.*, pp. 274ss., per il quale come già per la Smallwood, in «J. th. S.», NS 13 (1962) pp. 14ss.). Caifa fu deposto proprio a causa dei suoi rapporti con Pilato.

[29] Per il 35 d.C. Chron. Hieron., pp. 176-177 Helm; Chron. Pasch. p. 430. Tertulliano (*Apol.* V,2) ed Eus. (*H.E.* II,2,1) non danno una data precisa, ma sembrano presupporre la già avvenuta diffusione del cristianesimo in tutta la Palestina (ciò che ci porta alla dispersione degli Apostoli in Giudea e in Samaria, seguita alla lapidazione di Stefano, At 8,1ss.).

cui principale ambizione era quella – lo sappiamo anche da Tacito (*Ann.* VI,32,1) e proprio nel racconto relativo al 35 – di risolvere le controversie esterne *consiliis et astu*, con l'astuzia e l'abilità diplomatica, piuttosto che con le armi e la repressione.

Nel corso del 35 Vitellio fu spedito in Oriente, non come un semplice legato di Siria, ma come inviato di Tiberio per una sistemazione generale della zona (*Tac. Ann.* VI,38,5: *cunctis quae apud Orientem parabantur L. Vitellium praefecit*), che riguardava innanzitutto la successione al trono armeno e i rapporti con i Parti e gli Iberi, ma anche Damasco, dove l'etnarca Areta si era sottratto al dominio di Roma, e Gerusalemme, che egli visitò due o addirittura tre volte sistemando le cose sulla base delle istruzioni di Tiberio[30], rimandando a Roma Pilato, contro il quale aveva ricevuto una protesta da parte dei Samaritani[31] e sostituendolo provvisoriamente con uno dei suoi amici, Marcello (*Jos. Fl. A.I.* XVIII,89). La protezione accordata, sia pure in modo indiretto, ai Cristiani con la destituzione di Caifa, doveva essere, nell'intenzione di Tiberio e di Vitellio, una misura di pacificazione: è interessante osservare che nel racconto di Flavio Giuseppe, la destituzione di Caifa dal sommo sacerdozio si accoppia con misura decisamente amichevole verso la religione e la tradizione giudaiche, la restituzione della veste del Gran sacerdote, con la remissione di una parte delle imposte e con un sacrificio compiuto dallo stesso Vitellio nel tempio di Gerusalemme. Alla linea inaugurata da Vitellio per volontà di Tiberio si attennero fino al 62 tutti i governatori di Giudea.

La tradizione cristiana orientale e occidentale conobbe in modo diverso e indipendente questo intervento di Tiberio: nel II volume della Storia della Grande Armenia Mosè di Korene, che scrive nel V secolo d.C., ma attinge a leggende e a documenti molto più antichi, riferisce uno scambio di lettere fra Tiberio e Abgar (toparca di Edessa dal 13 al 50 d.C.), nel corso del quale Abgar informa Tiberio della morte e della resurrezione di Cristo e lo invita a punire i Giudei e Tiberio risponde che lo farà non appena avrà posto fine alla rivolta degli Iberi e di aver già destituito Pilato. L'allusione alla missione di Vitellio (particolarmente interessante l'accenno agli Iberi e alla punizione dei Giudei e di Pilato) è trasparente[32] e rivela come nella tradizione

[30] *Fl. Jos. A.I.*,XV,405 (Vitellio scrive a Tiberio); XVIII,90 (Vitellio va a Gerusalemme con la risposta di Tiberio: è nel corso di questo intervento che Vitellio destituisce Caifa); di Vitellio sono attestati dei *Commentarii*, che Tertulliano conosceva e di cui si trovano le tracce nelle A.J. di Flavio Giuseppe, cfr. A. Galimberti, *I commentari di L. Vitellio*, in «Historia», 48, 2, 1999, pp. 224ss.

[31] *Fl., Jos.* XVIII,85ss. Sull'episodio del monte Garizim, v. Lemonon, *op. cit.*, pp. 230ss; G. Firpo, *art.cit.*, p. 253.

[32] Si tratta degli Iberi del Caucaso, con cui L. Vitellio ebbe effettivamente a che fa-

degli Armeni, presso i quali Vitellio aveva operato, il ricordo della missione da lui svolta a favore dei Cristiani, fosse rimasto vivo.

La tradizione cristiana occidentale, la cui voce più antica è rappresentata per noi da un famoso passo di Tertulliano (*Apol.* V,2), affermava invece che Tiberio, ricevuta la relazione di Pilato, presentò al senato una proposta tesa ad ottenere il riconoscimento di Cristo come dio e, avendo ottenuto un rifiuto, in seguito al quale il culto reso a Cristo diveniva per lo stato romano *superstitio illicita*, pose il veto ad eventuali accuse contro i Cristiani. I moderni respingono per lo più questa notizia ritenendola un'invenzione apologetica. Io credo che l'episodio riferito da Tertulliano sia storico. Non ho intenzione qui di ripetere tutte le argomentazioni che, a più riprese, ho svolto altrove[33] e che non possono essere respinte, a mio avviso, con giudizi o battute che non hanno niente a che fare con un corretto metodo storico, come «inverosimile» o «troppo bello per esser vero». Mi limiterò invece a riproporre quelli che io ritengo, al di là delle facili ripulse, i punti degni di maggiore attenzione:

1) Rifiutare come un'invenzione apologetica il passo di Tertulliano affermando, come è stato fatto da più parti[34], che Tertulliano «non mette in rilievo il rifiuto del senato, ma la benevolenza di Tiberio che minaccia gli accusatori dei Cristiani», significa, a me sembra, isolare il passo dal suo contesto: Tertulliano sta infatti cercando di spiegare ai suoi interlocutori, i *Romani imperii antistites* della dedica, i quali, alla sua difesa del Cristianesimo secondo ragione e secondo giustizia, oppongono l'autorità delle leggi (*Apol.* IV,3: *Non è lecito che voi esistiate*), che le leggi possono rivelarsi ingiuste e che devono in questo caso essere cambiate (*ibid.* IV,13). Per questo e solo per questo egli cerca l'origine delle leggi anticristiane (*ibid.* V,1) e individua tale origine nel rifiuto opposto dal senato alla richiesta di Tiberio. Un rifiuto esplicito di riconoscimento da parte del senato, che faceva del Cristianesimo una *superstitio illicita* (Tertulliano sta cercando di spiegare il «non è lecito che voi esistiate») non era certamente conforme agli interessi della apologetica cristiana, che preferiva calcare sulla responsabilità dei cattivi imperatori. Subito dopo, infatti, Tertulliano, senza più parlare né di Ti-

re (*Tac. Ann.* VI,32,5; 33,1) e non degli Spagnoli (F.H.G. V, pp. 329-330, trad. franc.). Su questi documenti v. M. Sordi, *I primi rapporti fra lo stato romano e il cristianesimo*, in «Rend. Acc. Lincei», 12, 1957, pp. 81ss.; I. Ramelli, *Edessa e i Romani*, in «Aevum», 73, 1999, pp. 107ss.

[33] M. Sordi, *I primi rapporti...*, pp. 59ss.; Ead. *L'apologia del martire Apollonio*, in «Rivista di St. della Chiesa», 18, 1964, pp. 169ss.; M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, cit., pp. 25ss. e passim.

[34] Lemonon, *op. cit.*, pp. 254-255.

berio né del senato, ricorda che fu Nerone ad applicare per primo la normativa anticristiana.

2) Il senatoconsulto di cui parla Tertulliano non è un'invenzione dell'apologista africano, ma deriva a lui dagli *Atti* di un processo celebrato a Roma sotto Commodo, fra il 183 e il 185, il processo contro Apollonio (senatore romano secondo Gerolamo) che fu messo a morte per cristianesimo «in base ad un senatoconsulto» – dice Eusebio (*H.E.* V,21,4), che possedeva gli *Atti* antichi – il cui contenuto, riferito dagli *Atti* greci a noi pervenuti (p. 171 Lazzati: «il senatoconsulto dice che non è lecito essere Cristiani»), corrisponde esattamente al *Non licet esse vos*, risultante, secondo Tertulliano dal senatoconsulto tiberiano. Bisogna aggiungere che la forma del senatoconsulto era, dal punto di vista giuridico, l'unica che, in età giulio-claudia, poteva autorizzare o rifiutare l'accoglienza di un nuovo culto[35].

Se la fonte di Tertulliano sono gli *Atti autentici* del processo di Apollonio (insisto sul fatto che il s.c. è ricordato da Eusebio e non solo negli *Atti* tardi e interpolati), cioè i documenti ufficiali di un processo tenuto a Roma, e la difesa in esso pronunziata dallo stesso Apollonio (la prima apologia latina, secondo la tradizione) davanti al prefetto del pretorio Tigidio Perenne, l'ipotesi di una invenzione cristiana cade da sé.

3) L'*argumentum e silentio*, di per sé debolissimo, è in questo caso inesistente: Tacito non parla del senatoconsulto perché, per sua esplicita ammissione, egli si occupa, per il 35, solo di politica estera (*Ann.* VI,38,1) «per riposarsi l'anima dai mali interni». Eppure Tiberio, che in quel periodo non era a Capri, ma alle porte di Roma (*ibid.* 45,2), trattava in continuazione, anche per lettera, col senato le faccende dello stato. Non è vero, inoltre, che i pagani ignoravano questo senatoconsulto: a parte gli *Atti* di Apollonio, c'è un frammento porfiriano che ne attesta l'esistenza[36].

4) L'atteggiamento che Tertulliano attribuisce a Tiberio con la proposta che dette origine al s.c., lungi dall'essere «inverosimile», concorda perfettamente con la linea politica che Tiberio sembra aver seguito in Palestina con l'intervento di Vitellio; proponendo il riconoscimento del culto di Cristo, Ti-

[35] Cfr. A. Giovannini, *Tacite, l'*incendium Neronis *et les Chrétiens*, in «Rev. Etud. August.», 30, 1984, pp. 3ss. (che ritiene, ma a mio avviso a torto, che il s.c. fosse di età neroniana). Attribuendo ad Apollonio (che, secondo Gerolamo, era senatore) la notizia di Tertulliano, si spiegano due presunte difficoltà della notizia stessa: a) la conoscenza da parte dell'apologista di un documento che doveva trovarsi negli archivi del senato accessibili solo ai senatori; b) la denominazione di Syria Palaestina (attuale al tempo di Apollonio) della provincia di Giudea.

[36] Su questo frammento v. ora M. Sordi-I. Ramelli, *Il senatoconsulto del 35 in un frammento porfiriano*, in «Aevum», 78, 2004, pp. 59ss.

berio mirava a dare alla nuova «setta» nata in seno al giudaismo, la stessa liceità che Roma riconosceva, dal tempo di Cesare, al giudaismo ed intendeva sottrarre in questo modo i seguaci di essa in Giudea (tale era l'ambito di diffusione della nuova fede nel 35) all'autorità e alle vessazioni del sinedrio. I Romani avevano seguito questa linea fin dal tempo della creazione della provincia, con i Samaritani, che erano stati sottratti alla tutela religiosa giudaica e la cui fedeltà era stata in tal modo assicurata a Roma[37]. Tiberio, che preferiva risolvere le controversie esterne con la diplomazia e con l'astuzia piuttosto che con le armi, mirava ad ottenere lo stesso risultato con i Cristiani.

Non essendo riuscito ad ottenere dal senato ciò che desiderava, Tiberio intervenne in modo più diretto attraverso il suo legato.

Il non aver compreso che la proposta di Tiberio riguardava la Giudea e non Roma ha contribuito, a mio avviso, allo scetticismo che la maggior parte dei moderni ha mostrato finora nei riguardi della notizia di Tertulliano: Tiberio non poteva sapere, nel 35, che il Cristianesimo avrebbe esercitato, al di fuori della Giudea, un proselitismo di gran lunga maggiore di quello del giudaismo, che egli aveva mostrato di paventare nel 19. La proposta del 35 fu una proposta politica, strettamente collegata con la politica di pacificazione che Tiberio conduceva verso una provincia difficile, dal punto di vista religioso, come la Giudea.

Da questo momento e fino a Nerone, i governatori di Giudea seppero come dovevano comportarsi nei riguardi dei «Christiani» e la loro presenza si rivelò per i seguaci della nuova fede una salvaguardia. Solo nel periodo in cui la provincia ritornò autonoma, sotto il governo di Agrippa I, dal 41 al 44, la persecuzione legale dei seguaci di Cristo in Giudea ritornò possibile e si giunse alla condanna a morte di Giacomo Maggiore e all'arresto di Pietro.

[37] Cfr. Lemonon, *op. cit.*, p. 238.

Capitolo secondo
L'IMPERATORE CLAUDIO E IL CRISTIANESIMO: PIETRO A ROMA

Conosciuti molto presto dal governo romano come una delle sette in cui era diviso il giudaismo palestinese e individuati fin dall'intervento del 36/37 da Vitellio (se non già prima a Roma nelle discussioni del senato nel 35) con il nome di *Christiani*, i seguaci di Cristo furono considerati favorevolmente, sia in Giudea che nella diaspora giudaica, da quello stesso governo che, almeno fino al 62, manifestò apertamente la sua intenzione di non permettere azioni violente contro di essi e che vide forse nel messianismo senza implicazioni politiche che caratterizzava la predicazione degli apostoli uno strumento da utilizzare per la pacificazione della Palestina, turbata da messianismi politicamente rivoluzionari e apertamente antiromani.

In Giudea, l'unica persecuzione «statale» che la Chiesa subì dopo il processo di Stefano e prima del 62, si verificò nel periodo in cui la regione fu affidata ad un re locale, Erode Agrippa I, tra il 41 e il 44, e sottratta al governo romano: il re «colse l'occasione», fece uccidere di spada Giacomo fratello di Giovanni e «visto che ciò faceva piacere ai Giudei» fece arrestare Pietro (At 12,1-3). Gli *Atti* raccontano che Pietro, liberato miracolosamente dal carcere, «se ne andò in un altro luogo» (At 12,17).

In uno studio recente F. Grzybek[1], riprendendo una proposta del Thiede[2], ricorda che i commentatori antichi e moderni vedono in questo «altro luogo» Roma ed accosta questa espressione a quella identica di Ezechiele

[1] F. Grzybek, *Les premiers chrétiens et Rome*, in «Neronia» VI (Coll. Latomus) Bruxelles 2002, pp. 561ss.

[2] C.P. Thiede, *Babylon der andere Ort*, in «Biblica» 67, 1986, pp. 532ss.

12,3 e 12,13 in cui «un altro luogo» è Babilonia. Il nome di Babilonia per indicare Roma torna nei saluti finali della I Petri, 5,13, inviati ai Cristiani dell'Asia Minore dalla «comunità degli eletti che è in Babilonia, insieme a Marco, mio figlio». Lo Grzybek spiega che qui non si tratta, come nell'Apocalisse, di una designazione simbolica di Roma, ma di un crittogramma: come Pietro nella sua lettera, così Luca negli Atti, ricorre al medesimo stratagemma per non svelare la presenza e la venuta di Pietro a Roma.

Agrippa I morì nel 44 e questo è il *terminus ante quem* per la partenza per Roma di Pietro; la data del 42 per l'arrivo dell'Apostolo a Roma si trova nella traduzione latina di Gerolamo del *Chronicon* di Eusebio (p. 179 Helm), ma le testimonianze più importanti, riferite dallo stesso Eusebio nella sua *Storia Ecclesiastica*, sono quelle di Papia di Gerapoli (vissuto fra l'ultimo quarto del I secolo e la prima metà del II), di Clemente di Alessandria e di Ireneo, ambedue della seconda metà del II secolo. La testimonianza di Papia è conservata da Eusebio in due citazioni distinte: nella prima (*H.E.* II,15), dopo aver detto che Pietro predicò a Roma all'inizio del regno di Claudio e che i suoi ascoltatori chiesero a Marco di mettere per iscritto l'insegnamento che avevano ascoltato a voce e che essi furono così responsabili (αἰτίους) della stesura del Vangelo detto di Marco, osserva: «Dicono (φασί) che Pietro, avendo conosciuto il fatto per rivelazione dello Spirito (ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος), godette dell'entusiasmo di quegli uomini (τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμία) e confermò lo scritto facendolo leggere nelle chiese (κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις)». Ed Eusebio aggiunge che la vicenda è raccontata da Clemente nel VI libro delle *Ipotiposi* e da Papia vescovo di Gerapoli. La seconda citazione di Papia è invece testuale (III,39,15): «Marco interprete di Pietro[3] scrisse con esattezza (ἀκριβῶς) le cose che ricordava, ma non in ordine (οὐ μέντοι τάξει), ciò che il Signore aveva detto e fatto. Egli infatti non aveva udito il Signore né lo aveva seguito, ma più tardi, come ho detto, aveva accompagnato Pietro. Egli dava gli insegnamenti secondo i bisogni, ma non come se facesse una raccolta sistematica dei discorsi del Signore. Cosicché Marco non sbagliò (οὐδὲν ἥμαρτεν), avendo scritto alcune cose così come le ricordava».

Qui Papia sembra voler rispondere alle critiche fatte ai suoi predecessori da Luca nel prologo del suo Vangelo: lo rivela la ripresa quasi testuale di alcune parole (Lc. I,3: ἀκριβῶς ... καθεξῆς), con cui Papia vuole giustificare il «disordine» di Marco, che (diversamente da Luca, consapevole del metodo storiografico greco e delle sue esigenze) non aveva la pretesa di ἀνατάξα-

[3] Per il significato di *hermeneutes* come traduttore v. J. Carmignac, *La nascita dei Vangeli sinottici*, trad. it., Milano 1986, pp. 64-65.

σθαι διήγησιν περὶ τῶν πραγμάτων, ma solo di dare τὰς διδασκαλίας secondo i bisogni e come ricordava, preoccupandosi solo di non tralasciare nulla di ciò che aveva udito e di non falsificare nulla.[4]

Anche la testimonianza di Clemente è conservata da Eusebio in due citazioni. La prima l'abbiamo già vista; la seconda (VI,14,6), che Eusebio attinge allo stesso passo delle *Ipotiposi*, sembra parzialmente diversa: «Avendo Pietro proclamato pubblicamente (δημοσίᾳ) la Parola a Roma... i presenti che erano molti, invitarono Marco, che lo accompagnava e che ricordava le cose che aveva detto, a metterle per iscritto. Egli lo fece e consegnò il Vangelo a quelli che lo chiedevano. Pietro conosciuto il fatto προτρεπτικῶς[5] «non lo impedì né lo incoraggiò».

Dello stesso passo del VI libro delle *Ipotiposi* ci è giunta, per via indipendente, questa volta in latino, un'altra citazione (cfr. 9 Staehlin): *Marcus, Petri sectator, praedicante Petro, evangelium palam coram quibusdam Caesarianis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petitus ab his, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his, quae a Petro dicta sunt, evangelium, quod secundum Marcum vocitatur.*

Come capita spesso nelle citazioni, quando sono fatte a memoria, anche questa contiene delle varianti; ciò che sembra con certezza attestato nel testo originale è che secondo Clemente la predicazione fu pubblica (*palam*, δημοσίᾳ) e che fu stesa su richiesta dei Romani (dopo che Pietro non era più presente a Roma, ma era ancora vivo) e che egli fu informato di tale stesura. La memoria di Eusebio sembra invece più incerta sull'atteggiamento di Pietro: secondo la prima citazione egli ebbe piacere della messa per iscritto del Vangelo e lo fece diffondere nelle Chiese; secondo la seconda citazione, invece, egli non la incoraggiò, ma neppure l'impedì. Infine in ambedue le citazioni Eusebio non si preoccupa di identificare gli ascoltatori romani di Pietro e si limita a dire che erano molti (VI,14,6: πολλοὺς ὄντας); nella citazione latina, invece, si parla di cesariani e di cavalieri.

Oltre a Papia e a Clemente anche Ireneo (*Adv.Haer*, III,1,1 cfr. Eus.*H.E.*V,8,3) ricorda che Matteo aveva scritto il suo Vangelo, mentre Pietro e Paolo evangelizzavano Roma e osserva che μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον Marco, discepolo e ἑρμηνευτής di Pietro trasmise anche lui per iscritto τὸ ὑπ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον. Ireneo, associando la predicazione di Pietro e di Paolo si rivela sui fatti più generico e meno preciso di Papia e

[4] Sul frammento di Papia e Luca, v. H. Merkel, *La pluralità dei Vangeli*, trad. it., Torino 1990, n. 3 (con bibliografia).

[5] I codici portano qui προτρεπτικῶς (in modo da persuadere), che Schwarz ha corretto con πνευματικῶς (per ispirazione dello Spirito).

di Clemente; il termine *exodus*, inoltre, aveva fatto pensare che egli collocasse il Vangelo di Marco dopo la morte di Pietro e di Paolo. Ma *exodus*, come è stato dimostrato alcuni anni fa[6], non significa in Ireneo morte, ma partenza: secondo Ireneo, dunque, Marco e Luca, di cui si parla subito dopo, scrissero i loro Vangeli seguendo rispettivamente la predicazione di Pietro e Paolo, e dopo la partenza dell'uno e dell'altro da Roma. Così intesa la notizia di Ireneo, per quel che riguarda Marco, conferma pienamente la notizia che Eusebio ricava da Papia e da Clemente, secondo cui il Vangelo di Marco fu scritto a Roma, mentre Pietro era vivo, ma dopo la sua partenza.

Il Vangelo di Marco e 7Q5

L'identificazione di un frammento papiraceo in lingua greca scoperto nelle grotte di Qumran (l'ormai famoso 7Q5)[7] con un passo del Vangelo di Marco (6,52/53), la datazione di questo frammento in base ad un'analisi della scrittura, fatta quando non si pensava affatto di trovarsi davanti ad un passo del Nuovo Testamento, agli anni prima del 50 d.C., la provenienza del frammento da Roma suggerita dalla presenza, nella stessa grotta, di un coccio di giara con una scritta semitica indicante Roma, hanno stimolato, nonostante le molte contestazioni, la ricerca storiografica che, accogliendo l'identificazione come utile ipotesi di lavoro, ha riesaminato il problema della prima venuta di Pietro a Roma e la formazione della più antica comunità cristiana dell'Urbe, riconoscendo l'aderenza della scoperta relativa al frammento di Marco a testimonianze antiche e autorevoli come quelle di Papia e di Clemente, che l'ipercritica ottocentesca, ancora pienamente attiva quando si tratta di notizie relative al Cristianesimo delle origini, aveva a torto accantonato.

Una conferma della data molto antica della composizione del Vangelo di Marco ci è fornita dalla conoscenza che di esso sembra avere Petronio nel *Satyricon*, scritto nel 64/65 d.C.: le analogie quasi verbali riscontrate fra l'unzione di Betania ricordata da Marco (14,3) e l'unzione che, con un'ampolla di nardo, Trimalcione fa durante una cena che assume stranamente carattere funebre (Satyr.77,7 «*putate vos ad parentalia mea invitatos esse*») rivelano

[6] Cfr. E. Earle Ellis, *Enstehungszeit und Herkunft Markus Evangelium, EST, Christen und Christlichen in Qumran*, Regensburg 1992, pp. 195ss. (p. 199).

[7] J. O'Callaghan, in «Biblica» 53, 1972, pp. 91ss. e in «Nouvelle Revue Theolog.» 95, 1973 p. 187; C.P. Thiede, *Die alteste Evangeliumhandschrift*, Wuppertal 1986; *The earliest Gospel Manuscript?*, Torquay 1992; una raccolta di scritti su 7Q5 si trova ora in AA.VV. *Ridatare i Vangeli*, a cura di F. Dalla Vecchia, Brescia 1997.

un intento parodistico, da parte del consigliere di Nerone, che si inquadra bene nel clima ormai persecutorio di quegli anni, ma che si può spiegare solo con una conoscenza del testo scritto[8]: diversamente dagli accenni alla crocifissione, alla resurrezione e all'eucarestia, che Petronio e i suoi contemporanei pagani potevano apprendere dai *rumores* e dalle notizie che la gente diffondeva sui Cristiani, l'unzione di Betania è un episodio più marginale e tale da sfuggire alle dicerie popolari.

Si è visto che, secondo il frammento latino di Clemente, la predicazione di Pietro si era svolta *coram quibusdam Caesarianis equitibus* e che erano stati proprio questi a chiedere a Marco di mettere per iscritto le cose che Pietro aveva detto.

Anche il Vangelo di Luca sembra dedicato a un cavaliere: κράτιστος, il titolo che egli dà a Teofilo, a cui dedica il suo Vangelo (1,4), corrisponde al latino *egregius* ed è il titolo che spettava ai cavalieri romani. La *lettera ai Romani* 16,11 parla di fedeli nella casa di Narcisso, il più celebre dei liberti imperiali (*Caesariani*) del tempo di Claudio. Tacito pone nel 42/43 la conversione a una *superstitio externa*, che è certamente il cristianesimo (*Ann.*XIII,32), di Pomponia Graecina, moglie di Aulo Plauzio, che proprio nel 43 condusse per Claudio la spedizione in Britannia. Negli *Atti* di Pietro, un apocrifo asiatico della fine del II secolo, Pietro fu ospite a Roma in case di senatori, e, in particolare, in casa di un certo Marcello: vale la pena di notare che Marcello è il nome di colui che L. Vitellio – nella missione affidatagli da Tiberio a Gerusalemme nel 36-37, che culminò con il rinvio a Roma di Pilato e con la deposizione di Caifa (Flavio Giuseppe, *Ant.* XVIII,89ss.,95), e che, presumibilmente, assicurò la pace ai Cristiani nelle regioni sotto il controllo romano (At 9,31) – aveva lasciato in Giudea per sostituire Pilato. Quello stesso L. Vitellio, che aveva avuto modo di occuparsi dei Cristiani negli anni dopo il 35 per conto di Tiberio e che aveva probabilmente portato in Siria il nome *Christiani*, era nel 43 console e si trovava certamente a Roma, dove Claudio lo aveva lasciato con poteri straordinari durante la sua assenza in Britannia. Questo potrebbe spiegare l'interesse che una parte dell'aristocrazia romana provò nel 42/43 per la predicazione di Pietro: la richiesta rivolta a Marco, proprio da personaggi della classe dirigente, di mettere per iscritto ciò che avevano ascoltato a voce, potrebbe non essere nato solo da entusiasmo religioso, ma anche dal desiderio di valutare attentamente l'atteggiamento che la nuova «setta», che stava diffondendosi in seno al giudaismo (tale doveva apparire ancora il cristianesimo), aveva verso Roma.

[8] I. Ramelli, *Petronio e i Cristiani*, in «Aevum», 70, 1996, pp. 75ss.

Il Cristianesimo e i governatori di Claudio

L'effetto della maggior conoscenza raggiunta sul cristianesimo dagli ambienti ufficiali romani fu quello di indicare ai governatori provinciali, in Giudea come nelle altre provincie, l'atteggiamento da assumere nei riguardi della nuova «setta», soprattutto di fronte alle accuse giudaiche: a Corinto nel 51 il proconsole, sentendo parlare di «violazione della legge», interrompe immediatamente il procedimento e lascia malmenare gli accusatori; a Efeso gli asiarchi, le maggiori autorità filoromane della provincia d'Asia, sono amici di Paolo e il *grammateus* minaccia l'intervento del proconsole romano; a Gerusalemme il tribuno Lisia si vanta di aver salvato Paolo con il suo intervento e Porcio Festo e Agrippa (come prima Antonio Felice) si rivelano disposti ad assolvere Paolo. Sotto Claudio, insomma, il governo romano sembra essere convinto della non pericolosità per i Romani della nuova dottrina e mostra la sua intenzione di non ostacolarne la diffusione. Anche Pilato, secondo la concorde ricostruzione dei Vangeli, aveva avuto la stessa convinzione, ma si era lasciato condizionare dalle richieste e dalle minacce del sinedrio e della folla; Tiberio, sembra in base alla relazione dello stesso Pilato, aveva capito che l'impostazione, tutta religiosa e non politica, che la predicazione di Cristo aveva dato al problema messianico, avrebbe potuto contribuire alla pacificazione della Giudea e aveva cercato di dare alla nuova dottrina lo stesso riconoscimento che Roma aveva dato con Cesare al giudaismo e che più tardi era stato dato all'«eresia» samaritana. La sua proposta aveva incontrato il rifiuto del senato solo perché questo, unico competente in materia di riconoscimenti religiosi, non aveva raccolto esso stesso le prove (*quia non ipse probaverat*: Tertulliano, *Apol.* V,2). Ora, con Claudio, sono proprio alcuni uomini del senato a manifestare, con assoluta chiarezza, anche se in modo diverso, la raggiunta consapevolezza dell'assenza nella predicazione cristiana di qualsiasi pericolo per Roma. Penso soprattutto a Sergio Paolo e a Gallione.

L'incontro di Paolo con Sergio Paolo, proconsole di Cipro, può essere datato intorno al 48 d.C.[9]: l'iniziativa dell'incontro fu presa dallo stesso proconsole, che volle conoscere Paolo (che stava predicando nelle sinagoghe giudaiche) e che sembra in qualche modo al corrente dell'esistenza dei Cristiani. La conversione del proconsole comportò un mutamento nell'onomastica di Paolo, che fino a questo momento l'autore degli *Atti* chiama sempre Saulo,

[9] Per la data cf. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine e per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, pp. 243-244 e nota 4. Il proconsole di cui parlano gli *Atti* è certamente diverso dal Q. Sergio Paolo di SEG XX n. 302.

con l'assunzione di un *signum*, *qui et Paulus* (ὅ καὶ Παῦλος)[10] che da questo momento diventa il nome con cui egli si presenta; essa indicò anche la meta del primo viaggio missionario in Asia Minore, proprio nelle regioni (Panfilia, Pisidia, Galazia, Licaonia) dove i Sergii Paulli avevano larghi possedimenti. Tale conversione segnò inoltre l'inizio di un rapporto stabile della potente famiglia senatoria dei Sergii Paulli col cristianesimo, che si manifestò – se la nostra interpretazione del *collegium quod est in domo Sergiae, L. filiae Paullinae* è esatta – con la fondazione di una chiesa domestica a Roma nella casa dei Sergii Paulli, già attestata sotto il figlio del proconsole, console del 70, e con i matrimoni dei discendenti dei Sergii Paulli con i discendenti di altre famiglie senatorie cristiane nel corso del II secolo[11].

Vale la pena considerare più da vicino il racconto degli *Atti* (13,6ss): a Pafo, dove Saulo e Barnaba erano giunti dopo aver attraversato l'intera isola e aver predicato nelle sinagoghe, c'era un mago giudeo Bariesus, che stava col proconsole. «Questo, fatti chiamare Barnaba e Saulo, desiderava ascoltare la parola di Dio» (ἀκοῦσοι τόν λόγον τοῦ θεοῦ). Il mago cercò di distogliere il proconsole dalla fede (At 13,8 διαστρέψαι ἀπὸ τῆς πίστεως) e Saulo invocò su di lui la punizione di Dio e lo rese cieco. Τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονὸς ἐπίστευσεν, ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου.

«Il proconsole cercò di ascoltare la parola di Dio»; il mago cercava di «distoglierlo dalla fede»; il proconsole «credette»: non c'è dubbio che l'autore degli *Atti* intende qui parlare di una vera conversione al cristianesimo di Sergio Paolo, il quale è definito fin dall'inizio «uomo assennato» (13,7 ἀνδρὶ συνετῷ), anche se affascinato dalla magia di uno pseudoprofeta. È interessante osservare che, secondo Eusebio (H.E.II,14,5ss), che segue la tradizione cristiana del II secolo, anche Pietro era venuto a Roma sotto Claudio per contrastare l'azione di Simon Mago, la cui presenza a Roma (sotto Claudio e non sotto Nerone, come ritengono invece gli *Atti* apocrifi di Pietro) è nota anche a Giustino Martire (I *Apol.* 26) e a Ireneo (*Adv.Haer.* I,23,1ss).

Che eminenti Romani si compiacessero della compagnia di maghi, dei loro prodigi e dei loro oracoli, è confermato per il II secolo da Luciano, che, scrivendo il suo *Alessandro* verso il 180, parla degli onori conferiti a Roma ad Alessandro di Abonutico da un noto consolare, Rutiliano (*Alex.* 30), e per il I secolo da Plinio (N.H. 30,5,14ss; 6,16ss), che parla del successo dei

[10] Sul cambiamento di nome di Saulo in Paolo cf. M.F. Baslez, *Saint Paul*, Paris 1991, pp. 122ss (ed. it. Torino 1993).

[11] Sul collegio di Sergia Paullina e sui rapporti matrimoniali fra i Sergii Paulli e altre famiglie cristiane, cf. M. Sordi, *Sergia Paullina e il suo collegio*, in RIL 119, 1979, pp. 14ss.

maghi presso Nerone e la sua corte. In qualche caso – e sembra questo il caso di Sergio Paolo –, l'interesse per la magia può rivelare un'aspirazione deviata verso il soprannaturale: di qui il desiderio manifestato da Sergio Paolo di «ascoltare la parola di Dio», la sua conversione e l'appoggio concreto dato successivamente da lui e dalla sua famiglia alla missione cristiana.

Il fatto che questo governatore di Claudio abbia preso l'iniziativa di chiamare presso di sé Paolo, che stava predicando agli Ebrei di Cipro, può anche indicare però che egli aveva già sentito parlare, precedentemente, a Roma, dove lo troviamo prima del 47[12], del fatto cristiano.

Da questo punto di vista il comportamento di Sergio Paolo è in linea con quello che assumerà nel 51 un altro governatore durante il regno di Claudio, il proconsole d'Acaia Giunio Gallione, fratello di Seneca (At 18,12ss). Anche Gallione, infatti, sembra già al corrente dell'esistenza dei Cristiani: di fronte all'accusa mossa dai giudei di Corinto a Paolo di «persuadere gli uomini a venerare Dio *contro la legge*» non permette neppure a Paolo di aprire la bocca per difendersi, cacciando gli accusatori e dicendo che li avrebbe sopportati (ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν) se si fosse trattato di qualche ingiustizia o di qualche misfatto; «ma se si tratta di problemi di parole, di nomi e della vostra legge» (18,5), egli conclude, «vedetevela voi stessi»[13].

Ma come poteva sapere Gallione che si trattava di «questioni di nomi riguardanti la Legge giudaica» e non quella romana? L'accusa, in effetti, come quella mossa precedentemente a Paolo dai giudei di Tessalonica (At 17,6) era abile e faceva implicito richiamo a leggi romane: alle disposizioni di Claudio nel 41 (a noi note dalla lettera agli Alessandrini)[14] a Tessalonica, al senatoconsulto del 35, a Corinto. È proprio la volontà di Gallione di non chiamare in causa il senatoconsulto del 35 che spiega la precipitazione con cui egli chiude la bocca a Paolo e lascia malmenare davanti al suo tribunale gli accusatori. La stessa volontà la ritroviamo a Roma nel 57, nei primi anni di Nerone, quando, per permettere senza scandalo l'assoluzione della cristiana Pomponia Graecina dall'accusa di *superstitio externa*, la si affida a un arcaico tribunale domestico (Tacito, *Ann.* XIII,32). L'apparente indifferenza di Gallione è in realtà la prova che egli sapeva e che non voleva condannare.

La stessa scelta politica rivela, da parte delle autorità romane, la libertà

[12] Boffo, *Iscrizioni*, 244: ISL 5926, in cui L.Sergio Paullo non ha ancora rivestito il proconsolato di Cipro, è databile fra il 42 e il 47.

[13] Sul proconsolato di Gallione in Acaia, cf. ora Boffo, *Iscrizioni*, 247ss.

[14] P. London. I 1912 ll. 90ss. Sulla ripresa da parte giudaica in chiave anticristiana di accuse fatte da Claudio ai giudei ora M. Sordi, *L'espulsione degli Ebrei da Roma nel 49 d.C.*, in CISA 21, 1995, 260ss. e infra.

lasciata a Paolo dal 56 al 58 durante la sua prima prigionia romana, sottolineata dagli *Atti* degli Apostoli e dalla *lettera ai Filippesi*[15] e l'occasione scelta nel 62 in Giudea da Ananos per mettere a morte Giacomo Minore, approfittando dell'assenza del governatore romano (Porcio Festo era morto e Albino non era ancora arrivato)[16].

Dal 42 al 62 la linea politica assunta dai Romani nei riguardi delle nascenti comunità cristiane è non solo quella del non intervento, ma, in qualche caso, della protezione palese: in Giudea come nelle provincie l'autorità romana non recepisce le accuse giudaiche e impedisce quando può le violenze anticristiane. Dopo il 62 le cose cambieranno radicalmente. Ma di questo ci occuperemo più avanti.

L'espulsione dei Giudei da Roma nel 49 d.C.

Svetonio, in un famoso passo della *Vita di Claudio* (25,4) ricorda che l'imperatore espulse da Roma *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes*. Il testo è, da molto tempo ormai, al centro di un appassionato dibattito fra i moderni divisi fra quelli secondo i quali i tumulti erano provocati dai contrasti con i Cristiani e quelli, fra cui io stessa, secondo i quali l'espulsione non riguardava in alcun modo la nascente comunità cristiana[17]. In questi ultimi anni il problema è stato ripreso, più o meno brevemente, con diverse soluzioni.

Sotto i Giulio Claudi (prescindendo dal grave scontro di Caligola con gli Ebrei) ci sono almeno due precedenti all'episodio del 49: nel 19 sotto Tibe-

[15] *Fil.* 1,13ss.; *Act. Ap.* 29,31.

[16] Flavio Giuseppe, *Ant.* XX,199ss.

[17] Sull'interpretazione «cristiana» dell'*impulsore Chresto* di Svetonio, cfr. A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Firenze 1932, pp. 32-33; J. MOREAU, *La persécution du christianisme*, Paris 1956, p. 29 (con l'ipotesi che Svetonio attingesse a documenti della polizia imperiale); H. Grégoire, *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1964, p. 22. Altra bibliografia in M. Sordi, *Il cristianesimo a Roma*, Bologna 1965, p. 421; Ead., *L'espulsione degli Ebrei*, CISA 21, 1995 pp. 259ss. Fra gli studiosi più recenti credono all'interpretazione «cristiana» M. Simon, *Remarques sur les origines de la chrétienté romaine*, in *Religion et culture dans la cité italienne*, Strasbourg 1981, pp. 40ss., e P. Keresztes, *Imperial Rome and the Christians*, I, Boston 1989, p. 74; G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 2000, p. 48. Più cauti A. Giovannini, *Tacite, l'incendium Neronis et les chrétiens*, *RE* Aug. 30 (1984), p. 13 nota 52, secondo il quale l'*impulsore Chresto* sarebbe un'aggiunta che Svetonio avrebbe fatto di sua iniziativa, mentre i conflitti opponevano gli Ebrei al resto della popolazione da molto tempo; V. Peretto, *La sfida aperta*, Roma 1993, p. 83 note 119-120. Del tutto contraria a tale interpretazione B. Levick, *Claudius*, London 1993, pp. 121ss.

rio un senatoconsulto si occupò *de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis*: 4000 giovani di origine libertina furono mandati in Sardegna a reprimere il brigantaggio e agli altri fu ordinato di lasciare l'Italia (*Tac. Ann.* II, 85, 5)[18]. Nel 41 però gli Ebrei erano certamente tornati a Roma in gran numero e Claudio, fin dal suo primo anno di regno, pensò ad una nuova espulsione: «non espulse i Giudei, che erano di nuovo numerosi così che difficilmente, per la loro massa, avrebbero potuto essere esclusi dalla città, ma ordinò loro di non riunirsi tutti insieme, pur vivendo alla loro maniera tradizionale» (τῷ πατρίῳ βίῳ χρωμένους, *Dio* LX,6,6).

Il passo di Dione merita la nostra attenzione: esso dice che Claudio voleva espellere gli Ebrei da Roma perché *di nuovo* (quindi poco più di venti anni dopo il 19) erano tornati ad essere molto numerosi; che si rese conto di non poterlo fare senza provocare tumulti a causa del loro numero; che permise loro di praticare il loro culto e i loro costumi, ma ordinò di non riunirsi: ogni sinagoga, cioè, doveva riunirsi per suo conto e non tutte insieme (subito dopo, infatti, Dione ricorda un provvedimento sulle eterie). Nello stesso anno 41, come rivela la lettera agli Alessandrini del novembre di tale anno, Claudio, intervenendo sui disordini che sotto Caligola e poi all'inizio del suo regno avevano diviso gli Ebrei e i Greci di Alessandria, ordina agli Alessandrini di comportarsi con mitezza verso gli Ebrei, che abitano da molto tempo in quella città e di non opporre impedimenti al loro culto, ma di permettere loro (P. London 1912 l. 86) τοῖς ἔθεσιν / χρῆσθαι ὖς καὶ ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ, ἅπερ καὶ ἐγὼ / διακούσας ἀμφοτέρων ἐβεβαίωσα.

Agli Ebrei ordina però (ll. 90ss.) di non assicurarsi più privilegi di quelli che già hanno, di non mandare più ambascerie distinte, come se vivessero in due città diverse, di non infiltrarsi negli agoni dei ginnasiarchi e dei cosmeti, accontentandosi dei beni propri di cui godono in una città altrui e «di non far venire per mare dalla Siria o dall'Egitto altri Giudei così da costringerci a gravi sospetti. In caso contrario li metterò sotto accusa come responsabili di una peste comune a tutto il mondo» (κοινήν τεινα τῆς οἰκουμένης νόσους).

Ciò che Claudio vieta agli Ebrei Alessandrini, dichiarando che ciò giustificherebbe «il sospetto che essi vogliano suscitare una peste comune a tutto il mondo», è di far venire per mare dall'Egitto e dalla Siria i loro correligio-

[18] Fl. Jos. *A.J.* XVIII,65-84 racconta il fatto (su cui v. anche *Suet. Tib.* 36,1; *Dio* 57,18,5 sotto il 17) in modo più ampio: sull'episodio v. E.M. Smallwood, *Some Notes on the Jews under Tiberius*, «Latomus», 15, 1956, pp. 14ss. H.R. Moehring, *The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome a.d. 19*, «Novum Testamentum», 9, 1959, pp. 293ss.

nari così da provocare un aumento numerico della comunità giudaica di Alessandria.

Questo divieto sembra da collegare con quello che, nello stesso 41, secondo Dione, Claudio aveva fatto agli Ebrei di Roma: queste immigrazioni, tendenti a mutare il rapporto fra una minoranza etnica e religiosa col resto della cittadinanza nelle grandi città sono da lui definite «una peste comune a tutto il mondo».

Che Claudio volesse riferirsi nella lettera agli Alessandrini del 41 all'arrivo di missionari cristiani in Egitto è un'ipotesi ormai generalmente abbandonata e del tutto inconsistente; e lo stesso può dirsi delle sue preoccupazioni per Roma, dove la prima comunità cristiana si forma con la venuta di Pietro solo nel 42. È certo pertanto che «la peste comune a tutto il mondo» non è un'allusione al proselitismo cristiano; è interessante però osservare che poco dopo il cosiddetto concilio di Gerusalemme, quindi verso il 49/50 e poco prima dell'incontro di Paolo con Gallione (51 d.C.), gli Ebrei di Tessalonica, adirati contro Paolo e Sila e non avendoli trovati, trascinarono davanti ai politarchi Giasone, che li aveva ospitati, dicendo che «quelli che hanno messo sossopra tutto il mondo sono giunti anche qui» (*Act. Ap.* XVII, 6) e «tutti questi agiscono contro gli editti di Cesare, proclamando che c'è un altro re, Gesù».

Il tentativo, già fatto davanti a Pilato, di leggere in chiave politica la regalità di Cristo è qui ripetuto: ma è aggravato con un richiamo molto attuale ai movimenti migratori che preoccupavano Claudio e che egli aveva proibito proprio agli Ebrei nella lettera agli Alessandrini: καὶ ἐνθάδε πάρεισιν (e sono arrivati fin qui). Il problema cristiano, che non esisteva né a Roma, né ad Alessandria nel 41, al tempo delle raccomandazioni di Claudio agli Alessandrini, cominciò ad esistere per le comunità giudaiche dell'Asia minore e della Grecia fin dal 46 circa: con l'inizio dei viaggi missionari di Paolo e con l'estensione sistematica ai pagani della predicazione cristiana tale problema si impose alle comunità giudaiche con cui i missionari cristiani venivano in contatto, soprattutto per il rapporto con la legge giudaica dei nuovi convertiti, quando ci si domandò se si dovesse obbligare i convertiti dal paganesimo alla circoncisione e alle pratiche relative all'impurità legale. I problemi che furono affrontati nel cosiddetto concilio di Gerusalemme non riguardavano solo Antiochia, ma si erano delineati fin dall'inizio in tutte le comunità visitate da Paolo. Quando, nel periodo di Pentecoste del 54, secondo la cronologia da me accettata[19], Paolo fu arrestato a Gerusalemme, Tertullo, inca-

[19] Questa cronologia dipende dall'interpretazione del biennio di *Act. Ap.* 24,27 e dalla datazione della procuratela di Felice: sul problema v. M. Sordi, in «Studi Ro-

ricato di condurre l'accusa da parte giudaica davanti al procuratore Felice, presentò Paolo come «uomo pestifero, che fomenta continue rivolte tra i Giudei che sono nel mondo» (*Act. Ap.* 24,5)... Non c'è dubbio che λοιμός sembra riprendere, intenzionalmente, il νόσος di Claudio.

Possiamo ora riprendere il problema relativo all'espulsione degli Ebrei da Roma nel 49: tenendo conto della tendenza degli avversari giudaici del Cristianesimo a scaricare sui missionari cristiani i sospetti che Claudio aveva manifestato sull'immigrazione giudaica nelle grandi città, l'ipotesi di uno scontro tra elementi giudaici e elementi cristiani all'origine dell'espulsione degli Ebrei da Roma nel 49/50 potrebbe essere accettabile. A questa accettazione si oppongono però a mio avviso alcune obbiezioni fondamentali:

1) Orosio è il primo e il solo a cogliere nell'*impulsore Chresto*, che egli legge senz'altro *Christo*, un'allusione ai Cristiani: e lo fa, non solo in contrasto con un frammento di Flavio Giuseppe da lui espressamente citato, ma a noi non giunto, secondo cui l'espulsione del 49 riguardava soltanto gli Ebrei, ma anche in contrasto con la tradizione cristiana, rappresentata dagli *Atti degli Apostoli*, che, a proposito dell'arrivo a Corinto di Aquila e Priscilla, dicono che Claudio aveva ordinato χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης (*ibi*, 18,1/2), e da Eusebio (*H.E.* II,19), che egli utilizza spessissimo come sua fonte per gli avvenimenti riguardanti i Cristiani o gli Ebrei e che parla qui solo di Ebrei (Ἰουδαίους Ῥώμης ἀπελάυνει Κλαύδιος) e dice che Aquila e Priscilla e molti degli Ebrei di Roma andarono in Asia. È interessante osservare che Orosio dichiara di non sapere (VII,6,16) se Claudio volesse colpire i Giudei che tumultuavano contro i Cristiani o anche i Cristiani *velut cognatae religionis homines.* Il semplice sospetto di un'azione persecutoria di Claudio contro i Cristiani gli basta però per collocare a questo punto la svolta del regno di Claudio, che iniziato con la venuta di Pietro a Roma nel segno della benevolenza divina, vede ora carestie e massacri. Questa logica da *De mortibus persecutorum* caratterizza la lettura orosiana del regno di Claudio, le cui vicende ricevono ordine e significato solo dal rapporto con i Cristiani.

2) Spiegata la genesi della interpretazione di Orosio, resta da spiegare l'*impulsore Chresto* di Svetonio. Che i pagani chiamavano *Chrestiani* i Cristiani è cosa ben nota (Tertull. *Apol.* 3,5) ed emerge anche dal passo di Tacito: *quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat* (*Tac.* XV,44,4): dove la lezione *Chrestianos*, è suggerita proprio dall'*appellatio* eufemistica e apotropaica con cui il *vulgus* indicava gente invisa per i suoi *flagitia*: ma Tacito

mani», 8, 1960, pp. 401ss. e G. Rinaldi, *Procurator Felix*, «Rivista Biblica», 29, 1991, pp. 452ss.

dice subito dopo (*ibi*, 5) che l'*auctor nominis eius, Christus, Tiberio imperitante per Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.* E sembra veramente improbabile che Svetonio, che scrive dopo Tacito e che conosce i Cristiani (che sa condannati sotto Nerone per la loro *superstitio*, cfr. *Nero* 16) creda che Cristo sia vissuto a Roma sotto Claudio. Secondo il Keresztes Svetonio alludeva alle dispute su Cristo fra Cristiani ed Ebrei: ma questa interpretazione forza il testo. L'ipotesi che *Chrestus* sia un ignoto ebreo di Roma appare in questo caso l'unica accettabile[20].

3) L'argomento più forte resta per me il contrasto fra l'interpretazione «cristiana» del passo di Svetonio e il racconto degli *Atti degli Apostoli* sul primo incontro di Paolo prigioniero (nel 56, secondo la mia cronologia), con i capi della comunità giudaica di Roma (*Act. Ap.* 28,17ss.). Il contrasto è così evidente e insanabile che il Simon[21], per sostenere l'interpretazione cristiana dell'*impulsore Chresto* di Svetonio è costretto a ritenere «molto poco verosimile» tutto il racconto degli *Atti*.

Ma, a parte il fatto che il criterio della verosimiglianza è il più antistorico e il più soggettivo dei criteri, gli argomenti usati per dimostrare questa inverosimiglianza sono estremamente fragili: il fatto che il *forum* di Appio e Tre Taverne non siano noti da altre fonti non è evidentemente un indizio di falsità dell'indicazione data da Luca per l'incontro di Paolo con «i fratelli» di Roma; il fatto che i notabili della comunità giudaica di Roma abbiano risposto all'appello di Paolo prigioniero e si siano recati presso di lui, non deve sorprendere nessuno, se si tiene conto che a Gerusalemme Tertullo aveva presentato Paolo come il capo della setta dei Nazorei (i Cristiani) e che Paolo stesso rassicura i suoi interlocutori dicendo di non essersi appellato a Cesare per accusare il popolo (*ibi*, 28,19). Era dunque nell'interesse stesso dei capi della comunità giudaica di Roma di essere informati sulle prospettive di un processo che si sarebbe svolto a Roma e che avrebbe rischiato in qualche modo di coinvolgerli. È a questo punto che diventa interessante la loro affermazione secondo cui essi sanno περὶ... τῆς αἱρέσεως ταύτης (il cristianesimo) ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται («che questa setta è dovunque contrastata»). Dovunque, ma non a Roma: ed essi chiedono a Paolo di informarli in proposito. A distanza di pochi anni dall'espulsione degli Ebrei da Roma *tumultuantes impulsore Chresto*, la comunità giudaica si era formata di nuovo (e in parte col ritorno degli espulsi, visto che già nella *lettera ai Romani*, come risulta dal cap. 16, Aquila e Priscilla erano tornati a Ro-

20 O. Montevecchi, *Nomen Christianum*, in *Paradoxos Politeia*, Milano 1979, pp. 491ss.

21 Simon, *Remarques...*, pp. 42ss., 44-45.

ma)[22], ma non aveva nessuna esperienza dei contrasti fra Ebrei e Cristiani che pure avvenivano *dovunque*. Il Simon ha ragione nel ritenere che il contrasto fra l'affermazione degli Ebrei romani negli *Atti* e l'interpretazione «cristiana» della notizia di Svetonio sia insanabile: questo contrasto, però, dimostra soltanto che è errata l'interpretazione cristiana della notizia di Svetonio, non privo di attendibilità il passo degli *Atti*.

Se accantoniamo definitivamente un'interpretazione che abbiamo visto nata solo dalla chiave di lettura di Orosio, l'espulsione degli Ebrei da Roma nel 49 si manifesta semplicemente come l'applicazione, a otto anni di distanza, della misura che Claudio voleva già prendere nel 41 e che riproduceva una misura analoga presa da Tiberio nel 19. Si trattava di misure ricorrenti, che riguardavano l'ordine pubblico nelle grandi città e che non avevano né carattere definitivo (visto che gli espulsi ritornavano regolarmente nel giro di pochi anni) né coinvolgevano forse l'intera comunità, la cui entità doveva essere nell'ordine di decine di migliaia[23], ma solo i suoi membri immigrati più di recente, naturalmente disponibili agli spostamenti e non radicati in nessun luogo: il caso di Aquila e Priscilla, originari del Ponto, che da Roma erano andati a Corinto, da Corinto a Efeso e poi di nuovo a Roma (e tutto nel giro di pochi anni, tra il 49 e il 54) può essere rivelatore di una mobilità che rendeva meno drammatiche queste espulsioni.

La comunità petrina di Roma

La dichiarazione dei notabili della comunità giudaica di Roma a Paolo rivela che nel 49 non c'era stato nessuno scontro fra Ebrei e Cristiani a Roma e che nessuno scontro era avvenuto fra le due comunità dal 42/43, quando la prima comunità cristiana era stata fondata, al momento dell'arrivo a Roma di Paolo, nel 56. La conclusione dell'incontro negli *Atti* rivela però che gli scontri cominciarono subito dopo e la stessa cosa conferma, con l'accenno al rinnovato slancio missionario della comunità romana e ai contrasti con esso collegati, la *Lettera ai Filippesi* (1,12ss.) scritta durante la prima prigionia romana di Paolo. Fu l'impostazione data da Paolo alla predicazione a cambiare la vita e lo stile della comunità romana: vale la pena di domandar-

[22] Il cap. 16 è parte integrante della *lettera ai Romani* secondo K.H. Rengstorf, *Paulus und die älteste röm. Christenheit*, «Studia Evangelica», II, Berlin, 1964, p. 447.

[23] Simon, *Remarques...*, p. 42; secondo M. Pucci ben Zeev, *Cosa pensavano i Romani degli Ebrei*, «Athenaeum», 65, 1987, p. 337, le espulsioni non riguardavano gli Ebrei residenti a Roma, ma quelli immigrati di recente.

si perché, fino a quel momento, non ci fossero stati, a Roma, scontri con l'elemento giudaico.

Si è visto che, secondo le fonti cristiane del II secolo, la decisione di Marco di scrivere il suo Vangelo era venuta dalla richiesta degli ascoltatori romani di Pietro al tempo di Claudio: Clemente spiegava anzi che tra questi ascoltatori c'erano cavalieri e cesariani, Romani dunque di rango elevato e dell'ambiente della corte. Anche il Vangelo di Luca sembra indirizzato ad un cavaliere. Un ricordo dei rapporti avuti in Roma da Pietro con ambienti romani elevati è rimasto negli *Atti* apocrifi di Pietro, che appartengono alla fine del II secolo e che, pure in mezzo a particolari evidentemente leggendari, insistono sulla presenza di Pietro in case di senatori (Marcello cap. VIIIss. Nicostrato cap. XXVIII): prescindendo dalla leggenda, mi sembra che una conferma di questi rapporti venga dalla notizia già ricordata di Tacito (*Ann.* XIII,32) che colloca il mutamento di vita di Pomponia Graecina, proprio nel 42/43, col pretesto della morte di Iulia Drusi, la nipote di Tiberio, uccisa *dolo Messalinae*. Sposata ad Aulo Plauzio, generale di Claudio, Pomponia apparteneva ad una famiglia che sin dal tempo di Livia era vicina alla corte imperiale. Fin dai primi anni di Claudio il Cristianesimo ebbe dunque a Roma una accoglienza ed una diffusione non solo negli ambienti giudaici della città, ma anche nell'aristocrazia romana: la comunità a cui Paolo si rivolge nella *lettera ai Romani* (che secondo la cronologia da me accolta appartiene al 53/54 e quindi alla fine del regno di Claudio) è una comunità composita, in cui sono certamente presenti Cristiani provenienti dal giudaismo e Cristiani provenienti dal paganesimo[24], ma in cui non sembrano esistere le tensioni violente che lacerano altre comunità; in cui il problema del rapporto fra legge e fede può essere affrontato in chiave teologica e non disciplinare, in cui la giustificazione che viene dalla fede e non dalla circoncisione può essere oggetto di una teorizzazione coerente e lucidissima come nella *lettera ai Romani*, e non di appassionati divieti come nella *lettera ai Galati*.

Il cap. 16 della *lettera ai Romani*, di cui non si disconosce ormai l'appartenenza alla lettera stessa[25], distingue nei saluti almeno cinque gruppi di Cristiani, probabili chiese domestiche: colpisce fra tutti l'accenno a τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου (*ibi*, 16,10) cioè gli schiavi e i liberti di Aristobulo, figlio di Erode di Calcide, che nel 54, al momento della morte di Claudio, fu inviato da Nerone a governare la piccola Armenia (*Fl. Jos. B.I.* II,13,252), e a τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ (*ibi* 16,11), cioè gli schiavi e i liberti

[24] Sul problema della composizione della primitiva comunità romana v. anche Simon, *Remarques...*, pp. 40ss. con bibliografia.

[25] Cfr. *supra*, nota 22, e M.F. Baslez, *Saint Paul*, Paris 1991, p. 408.

del celebre Narcisso, liberto e collaboratore di Claudio, morto pochi mesi dopo di lui, verso la fine del 54.

La presenza nella comunità cristiana di Roma di questi Cesariani e di personaggi vicini alla corte è confermata del resto dai saluti dei Cristiani «della casa di Cesare», trasmessi ai Filippesi da Paolo nella lettera a questi indirizzata (*Paul. Phil.* 4,22 οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος). L'accoglienza che il cristianesimo ebbe a Roma sin dall'inizio in ambienti «ufficiali», tra schiavi e liberti imperiali, ma anche, a quanto sembra dal caso di Pomponia Graecina e dell'ignoto cavaliere Teofilo, amico di Luca, nella aristocrazia romana senatoria ed equestre, si accorda con l'estraneità di questa comunità alla vita della comunità giudaica locale, rivelata dalla dichiarazione dei notabili Ebrei di Roma a Paolo in *Atti* 28,17ss. Raccolti per le riunioni di culto nelle case che liberti imperiali e nobili convertiti o simpatizzanti e semplici fedeli avevano messo a disposizione, i Cristiani di Roma, di cui Paolo nella *lettera ai Romani* loda la fede nota in tutto il mondo (1,8), la carità e la sapienza (15,14), si comportavano con molta riservatezza e prudenza nella loro propaganda religiosa: questo spiega a mio avviso l'assenza di conseguenze che ebbe per i Cristiani l'espulsione degli Ebrei da Roma decisa da Claudio nel 49, ma anche l'indiretto rimprovero che fa a loro Paolo nella *lettera ai Filippesi* (1,12-14) quando parla dello slancio e dell'ardire che solo con la sua venuta aveva acquistato a Roma la predicazione cristiana.

Lo stile della comunità di Roma sembra corrispondere a quello che sappiamo dello stile petrino: Pietro era stato il primo, secondo gli *Atti degli Apostoli* (10,1ss.), a battezzare dei Gentili, nell'incontro col centurione Cornelio ed era stato ancora Pietro, al tempo del cosiddetto concilio di Gerusalemme, a parlare per primo per impedire che si imponessero ai Gentili convertiti al Cristianesimo, la circoncisione ed altre pratiche giudaiche (*Act.Ap.* 15,7ss.). Tuttavia, dopo le decisioni di Gerusalemme, recandosi ad Antiochia (*Gal.* II,10ss.), si era comportato in maniera che Paolo aveva giudicato contraddittoria: finché non erano stati presenti gli inviati di Giacomo (τινας ἀπὸ Ἰακώβου) Pietro aveva pranzato liberamente con i Gentili; quando quelli erano venuti si era appartato, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς («per timore di quelli della circoncisione»). Quello che Paolo giudicò timore e rispetto umano fu probabilmente volontà di evitare scontri: il comportamento di Pietro rivelava che egli era ben consapevole che «Dio conoscitore dei cuori aveva reso testimonianza ai Gentili dando ad essi lo Spirito come a noi» (*Act.* 15,8) e che lui stesso era stato scelto affinché, per la sua bocca ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι («le genti ascoltassero il Vangelo e credessero» *ibi*, 7), con un evidente ricordo non solo, forse,

dell'episodio di Cornelio, ma anche, a mio avviso, della sua prima predicazione romana: egli riteneva però opportuno, per motivi di prudenza e non di principio, pastorali si direbbe oggi e non teologici, evitare provocazioni e procedere con gradualità. Uno stile analogo a quello adottato verso gli Ebrei sembra essere stato adottato, nella primitiva comunità petrina di Roma, verso i pagani: è lo stile di Pomponia Graecina così coraggiosa da sfidare l'ira di Messalina e da suscitare l'ammirazione di Tacito, ma così riservata nella sua professione di fede da coprire per quarant'anni la sua conversione al cristianesimo con la motivazione ufficiale del lutto per un'amica.

Un ultimo rilievo, che ci riporta, anch'esso, alle caratteristiche petrine della prima comunità romana e alla sua grande antichità: è stato osservato da più parti[26] il carattere «giudaizzante» della antica chiesa di Roma, che non comportava peraltro il mantenimento della circoncisione e le osservanze rituali, sostenute da alcuni giudeo-cristiani del seguito di Giacomo, ma che è rivelato soprattutto dal modo di pensare presente in alcuni antichi scritti della cristianità romana, come il *Pastore di Erma* e le *Lettere* di Clemente romano. Uno scrittore del IV secolo, l'Ambrosiaster, dice che i Romani *susceperunt fidem Christi, ritu licet iudaico*[27]. Una caratterizzazione di questo tipo si capisce assai bene se il cristianesimo di Roma deriva direttamente, in una data molto alta, da quello di Gerusalemme: esso rifletteva l'esperienza di Pietro, che senza pensare ancora ad un distacco dal giudaismo, aveva sperimentato, nella conversione di Cornelio, l'adesione e l'accoglienza nella fede di pagani, senza che essi fossero passati attraverso la circoncisione e le pratiche legali.

Queste caratteristiche del Cristianesimo romano si ritrovano al tempo di Domiziano nelle accuse mosse agli aristocratici romani convertiti al Cristianesimo di «ateismo e costumi giudaici». Ma di ciò più avanti.

[26] J. Daniélou, *Théologie du Judeo-Christianisme*, Paris 1958, pp. 43ss.; Simon, *Remarques...*, pp. 46 e 49.

[27] CSEL, LXXXI, Vienne 1966, p. 6 (ed. Vogels) le parole «nec aliquem Apostolorum» (da cui si è voluto dedurre che la chiesa di Roma non era stata fondata da Pietro), mancano nella maggior parte dei manoscritti.

Capitolo terzo
I CRISTIANI E NERONE: DALLA TOLLERANZA ALLA PERSECUZIONE

Claudio morì nell'ottobre del 54 e gli successe, grazie agli intrighi della madre Agrippina, il giovanissimo Nerone, sotto il controllo, oltre che della madre (che, come è noto, fu eliminata nel 59), del filosofo Anneo Seneca, suo precettore e del prefetto del pretorio, il saggio Afranio Burro. Nella primavera del 56 arrivò a Roma l'apostolo Paolo, che era stato arrestato a Gerusalemme nel periodo di Pentecoste del 54 e che, avendo appellato a Cesare, doveva essere giudicato o dal prefetto del pretorio o dallo stesso imperatore[1]. In attesa del processo Paolo fu tenuto per due anni in *custodia libera* (noi diremmo: agli arresti domiciliari) sotto il controllo dei pretoriani (*Act. Ap.* 28,16ss.; *Phil.* 1,13), che gli lasciarono notevole libertà, sia nell'accoglienza di visitatori, sia nella predicazione del Vangelo: con l'accenno a questa assenza di impedimenti e a questa libertà di parola si conclude appunto il racconto degli *Atti* (29,31).

Gli stoici romani e il cristianesimo

In quel periodo gli stoici della classe dirigente romana collaboravano ancora col governo di Nerone: con questi ambienti sembra essere entrato in rapporto lo stesso Paolo. L'incontro di quest'ultimo con gli stoici greci, nel

[1] La data della partenza da Gerusalemme di Paolo nel 55 appare ora confermata da un passo di Gerolamo (*De script. eccl.*, s.v. Paulus), che parla del secondo anno di Nerone (cfr. I. Ramelli, *Nota sulla cronologia del primo arrivo di S. Paolo a Roma*, in corso di pubblicazione).

famoso discorso dell'Areopago, era stato, almeno apparentemente, fallimentare. Probabilmente diverso fu quello con gli stoici romani, a giudicare dal ricordo, estremamente favorevole, che la tradizione cristiana mantenne di alcuni di essi, da *Seneca saepe noster* di Tertulliano (*De anima*, 20); a Musonio Rufo, che Giustino Martire proclama testimone del *Logos* seminale, insieme ad Eraclito e a Socrate (I *Apol.* 5 e 46; II,7,8); che Origene nel *Contra Celsum*, III,66) ricorda come «esempio di vita ottima»; a cui Clemente Alessandrino attinge a piene mani, temi, concetti e spesso espressioni verbali; a Persio, che Agostino cita con lode (*De Civ. Dei* II,6-7).

Pietas familiare, verecondia, *fides*, disposizione al perdono e, nello stesso tempo, *fortitudo* e una *virtus* capace di sottrarsi al dominio del denaro, sono i valori che troviamo esaltati in Persio, in Musonio, in Trasea Paeto e che caratterizzano lo stoicismo romano dell'età neroniana, che subirà, dopo il 62, insieme ai Cristiani, la persecuzione di Nerone[2] e l'ostilità delle folle: nella III *Satira* Persio (che morì appunto nel 62), dopo aver esortato i suoi ascoltatori a riconoscere *quid sumus... quem te Deus iussit et humana qua parte locatus es in re* (vv. 67ss.) ricorda la qualifica di *aerumnosi Solones*, sapientoni tristi e pieni di affanni, che la gente ignorante dava ai filosofi; un graffito pompeiano sulle pareti di un'antica osteria costruita fra il 64 e il 79 schernisce un certo *Bovios*, che dà ascolto ai Cristiani, *saevos Solones*[3].

Cristiani e stoici saranno accumunati, sotto Nerone e sotto Domiziano, nell'odio di imperatori decisi a imporre la svolta teocratica e autocratica all'impero e delle masse ignoranti.

Nel 57 o nel 58, dopo due anni di *custodia libera*, Paolo fu assolto nel suo primo processo romano, probabilmente dallo stesso Afranio Burro; negli stessi anni fu assolta con un espediente anche la cristiana Pomponia Graecina, affidata, con la riesumazione di una norma arcaica, al tribunale del marito: col 58 e col 59 comincia l'epistolario, ritenuto per lo più apocrifo, tra Seneca e Paolo. Si tratta di quattordici lettere, che Lattanzio nel 325 mostra di non conoscere, ma che conoscono Gerolamo e Agostino: di esse due, quella sull'incendio del 64 e l'ultima, sono certamente aggiunte più tardi e sono certamente false; sulle altre io credo che il problema debba essere riaperto[4].

[2] Sui Cristiani e gli Stoici romano-etruschi nel I secolo d.C. v. M. Sordi, «Lo stoicismo in Etruria», in Aa.Vv., *Die Integration der Etrusker*, ed. L. Aigner Foresti, Wien 1998, pp. 339ss. e, ora, I. Ramelli, *Cultura e religione etrusca nel mondo Romano*, Alessandria 2003, pp. 9ss.

[3] M. Sordi, «Aerumnosi Solones», in *Aquileia Nostra* 45/46, 1974/75, 277ss.

[4] I. Ramelli, *L'epistolario apocrifo Seneca-S. Paolo»*, in «Vetera Christianorum», 34, 1997, pp. 1ss.; M. Sordi, *I rapporti personali di Seneca con i Cristiani*, in «Aevum Antiquum», 13, 2000, pp. 113ss.

L'epistolario fra Seneca e Paolo

Si sa che il Franceschini[5], in polemica con il Momigliano[6], sosteneva l'autenticità dell'epistolario, spiegando la non conoscenza di esso da parte di Lattanzio (che nel 325 in *Inst.* 6,24,14 dice che Seneca avrebbe potuto essere *verus Dei cultor, si quis illi monstrasset*) con lo scarso interesse che il contenuto delle lettere doveva avere agli occhi degli scrittori cristiani e ricordando, per quel che riguarda la lingua, che si tratta di latino volgare, di registro linguistico «basso», e che noi sappiamo troppo poco dello stile epistolare corrente per poterne escludere l'autenticità. Gerolamo (*Vir. Ill.* 12) nel 392 e Agostino (*Ep.* 153 *ad Macedonium*) nel 413, invece, conoscono l'epistolario e lo citano con parole (Hier. *ibid.: epistolae illae que leguntur a plurimis*; Aug. *ibid.: cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistulae*) che al Momigliano apparivano segno di imbarazzo e di una presa di distanza: una quindicina di anni fa, però, il Gamberale[7] ha mostrato che l'uso di espressioni simili da parte di Gerolamo in contesti in cui egli non prende affatto le distanze dalle opere citate, né intende dichiararle spurie, rivela che Gerolamo riteneva autentico l'epistolario e che proprio a causa di esso egli poneva Seneca *in catalogo sanctorum*.

Lo stesso Gerolamo, che era un ottimo filologo e che ben difficilmente avrebbe attribuito a Seneca un latino palesemente tardo, continua, nel passo già citato, osservando che l'epistolario spettava all'epoca in cui Seneca era *Neronis magister et illius temporis potentissimus.* Questa precisazione cronologica (che si ritrova negli *Acta Pauli* dello Ps. Lino che appartengono a quanto sembra al IV secolo e che pure ricordano lo scambio epistolare fra Seneca e Paolo) è secondo la Ramelli[8] di grande importanza, perché mostra che tra le lettere che Gerolamo conosceva non c'era la lettera sull'incendio (XII Barlow = XI Bc. e N.), datata con un evidente anacronismo al 28 marzo del 64 (l'incendio è del 19 luglio) e certamente falsa. Gerolamo non avrebbe potuto in alcun modo presentare Seneca nel 64 come *illius temporis potentissimus*, visto che egli era caduto in disgrazia e si era ritirato dalla vita politica fin dal 62. La *lettera* XII Barlow, del resto, si presenta diversa dalle altre anche per diversi motivi, già notati dalla Boc-

[5] E. Franceschini, *È veramente apocrifo l'epistolario Seneca-S. Paolo?*, in *Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, pp. 827ss.

[6] A. Momigliano, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, in «Riv. St. It.», v. 52, 1950, pp. 325ss.

[7] L. Gamberale, *Seneca* in catalogo Sanctorum, «InvLuc» 11, 1989, pp. 203ss.

[8] Ramelli, *L'epistolario...*, cit., pp. 5ss.

ciolini Palagi[9] (l'ostilità a Nerone, che nelle altre lettere è presentato con rispetto e senza rilievi negativi, la simpatia verso i Giudei, stranamente associati ai Cristiani nella persecuzione neroniana, mentre nelle altre lettere sono visti come antagonisti dei Cristiani); essa inoltre si rivela inserita più tardi nel carteggio perché interrompe, nei codici che la contengono, la successione fra la *ep.* X del 58 d.C., in cui Paolo si scusa per aver messo il suo nome subito dopo quello di Seneca, e la XI Bw. (= XII Bc. e N.) del 59 d.C., in cui Seneca si rallegra, anzi, proprio per questo. La Ramelli crede – e io penso con ragione – che anche la *ep.* XIV, l'ultima dell'epistolario nei codici che la riportano, possa essere un'aggiunta: essa è l'unica che suggerisce in qualche modo la conversione di Seneca e usa una terminologia del tutto diversa da quella delle altre lettere, chiamando Nerone *rex temporalis* e non *Caesar* (come nella III, nella VIII, nella IX) o *Augustus* (come nella VII) o *princeps* (come nella III); essa inoltre è assente in molti codici, specialmente nei più antichi.

Eliminate le due lettere sospette, i principali motivi per dubitare dell'autenticità dell'epistolario vengono meno: esse si presentano come uno scambio epistolare fra due amici, che si stimano e si rispettano a vicenda, e che hanno amici comuni. Seneca ammira gli scritti di Paolo, «contenenti mirabili esortazioni ad una retta condotta morale» (*ep.* I), vorrebbe leggerli a Cesare (*ep.* III), gli dà consigli per migliorare il suo latino (*ep.* XIII), ma rimane pagano e ricorda tranquillamente gli dèi (*ep.* VII). Le reticenze delle *epp.* V, VI e VIII sulla indignazione della *domina*, Poppea, l'imperatrice giudaizzante, sembrano inoltre scarsamente comprensibili in un falso tardo.

Un ulteriore approfondimento da parte della Ramelli rileva che i grecismi, che avevano fatto ritenere in passato l'epistolario nato in greco e tradotto poi maldestramente in latino, si trovano solo nelle lettere di Paolo (*sophista* per *sapiens* nella *ep.* II, *aporia* per incoerenza – *inconstantia?* – nella *ep.* X), non in quelle di Seneca, che nella lettera VII, parlando delle lettere di Paolo, *Galatis*, *Corinthiis*, *Achaeis*, rende l'espressione φόβος θεοῦ, usato spesso da Paolo nelle sue lettere, con *horrore divino*, un'espressione che traduce letteralmente il greco, ma che i Cristiani non avrebbero mai usato al posto di *timor Dei*. In quanto alla famosa *lex Romana honori senatus* della *ep.* X, intesa spesso come allusione a una legge inesistente e quindi come prova della falsità dell'epistolario, vale la pena di ricordare che *lex* si trova, col significato di *mos*, in un autore molto vicino cronologicamente all'epoca di Seneca e di Paolo, Curzio Rufo (6,11,20).

[9] L. Bocciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e di san Paolo*, Firenze 1985, p. 160; cfr. M. Natali, *Anonimo: epistolario fra Seneca e S. Paolo*, Milano 1995, pp. 172ss.

I rilievi di Seneca sullo scadente latino di Paolo e l'invito a non temere di svigorire i contenuti dando maggiore eleganza al suo stile (*ep.* XIII) si accordano perfettamente con la rozzezza, i grecismi e le oscurità delle lettere attribuite a Paolo nell'epistolario e sembrano convalidarne l'autenticità: troppo raffinata apparirebbe la finzione da parte di un falsario.

Se dall'esame degli aspetti linguistici passiamo a quello delle indicazioni cronologiche e delle allusioni storiche, le conferme a favore dell'autenticità sembrano ancora più interessanti. Significativo è infatti ciò che emerge dalle date. Le ultime cinque lettere sono datate con consoli ordinari (*ep.* X Bw. 58 d.C.; XI Bw. 59 d.C. e XII Bw. 64 d.C.)[10] o con suffetti (XIII Bw. 58 d.C.; XIV Bw. 58 d.Q): i consoli della *ep.* XIV Bw., che – come abbiamo visto – è stata aggiunta dopo, sono gli stessi della *ep.* XIII (6 luglio questa, 1 agosto quella) e potrebbero essere stati semplicemente copiati. Ciò che importa è che l'ultimo documento datato in Italia con consoli suffetti è del 289 d.C. Il ricorso a questa datazione almeno in una lettera è in ogni caso un indizio di antichità dell'eventuale falso, la cui elaborazione dovrebbe essere posta, al più tardi, nel III secolo. Ma se questo è vero, l'ignoranza di Lattanzio sull'esistenza di questo epistolario perde ogni valore, visto che egli ignorava, nel 325, un documento che esisteva probabilmente già nel secolo precedente. La concentrazione delle lettere datate nel 58/59 è inoltre molto importante, perché rivela la conoscenza da parte del presunto falsario della cronologia che io ritengo più corretta per la prigionia romana di Paolo, che va collocata fra il 56 e il 58 (v. supra). In quanto alle lettere non datate, la V e la VIII con l'accenno alla indignazione della *domina* (Poppea) per l'allontanamento di Paolo dal Giudaismo, esse spettano almeno al 62, data delle nozze di Nerone con Poppea e della svolta neroniana. Nell'*ep.* V Seneca allude anche ad una lunga lontananza di Paolo (*nimio tuo recessu*), che potrebbe essere spiegata col progettato viaggio dello stesso Paolo in Spagna[11]. Dopo il 62, una volta stabilita la falsificazione della lettera del 64, non abbiamo più nessun punto di riferimento cronologico e questo si accorda, a mio avviso, con la probabile esecuzione di Paolo nel 63, o nei primi mesi del 64, prima dell'incendio, in seguito alla decisione di Nerone di applicare il senatoconsulto che decretava l'illiceità del Cristianesimo (cfr. *infra*).

La reticenza nei riguardi di Poppea, che Tacito definisce, insieme a Ti-

[10] I consoli dell'*ep.* X sono ordinari e non suffetti (*Nerone III* – i codici portavano *IV* – *et Messala consulibus*: l'emendazione è del Barlow): la data è il 27 giugno del 58.

[11] Su Paolo in Spagna v. ora I. Ramelli, *Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna*, «Vetera Christianorum» 35, 1998, pp. 245ss.

gellino, intima consigliera delle crudeltà del principe (*Tac. Ann.* XII,61,4), appare a questo punto molto significativa. Giuseppe Flavio (*Vita*, 16 e *A.J.* II,195) la presenta come θεοσεβής *(pia)* e ne ricorda l'intervento, nel 63/64, presso Nerone, per ottenere la scarcerazione di alcuni sacerdoti ebraici e l'abolizione, a favore di Agrippa II, di una decisione del procuratore di Giudea. Io credo che sia stata Poppea a farsi portavoce presso l'imperatore di quelle accuse giudaiche contro i discepoli di Cristo che Matteo ricorda come ancora attuali al termine del suo Vangelo e che sono alla base del cosiddetto editto di Nazareth[12], che segnò la svolta, in Giudea, dell'atteggiamento romano verso i Cristiani. La domanda che Seneca rivolge a Paolo nell'*ep.* V, se il motivo della sua lunga lontananza sia l'*indignatio dominae, quod a ritu et secta veteri decesseris et aliorsum converteris*, con la speranza di poter spiegare tale allontanamento *ut ratione factum non levitate hoc existimet* e la risposta di Paolo nella *ep.* VI ancora piena di fiducia (sia pure in mezzo alle reticenze: *de his quae mihi scripsisti non licet arundine et atramento eloqui*) dimostrano, a mio avviso, che questo era il momento iniziale del cambiamento. La reazione allarmata di Paolo nell'*ep.* VIII all'iniziativa presa da Seneca di far conoscere a Nerone alcuni scritti dell'Apostolo (*ep.* VII) e la raccomandazione di non farlo più sembrano accordarsi con il rapido aggravarsi della situazione e confermare, per la data delle lettere in cui si parla di Poppea, la fine del 62 o gli inizi del 63. Seneca promette di non farlo più (*ep.* IX) avendo avuto la prova del rapido mutamento delle menti a causa della natura umana ed invia a Paolo un libro *de copia verborum*. Questa lettera potrebbe essere l'ultima dell'epistolario, che resta dunque compreso, nelle lettere databili, fra il 27 giugno del 58 (*ep.* X) e la fine del 62 (o gli inizi del 63): ma l'*ep.* X presuppone, a causa della frase iniziale (*quotienscumque tibi scribo*) che lo scambio fosse già iniziato. La *ep.* I e la II potrebbero essere il vero inizio dello scambio epistolare.

La lettera I, che presuppone Paolo a Roma o nelle vicinanze immediate di Roma (visto che Seneca lo ritiene al corrente di un colloquio avvenuto il giorno prima, *heri*, fra lui e Lucilio negli *horti Sallustiani*) afferma che erano presenti (*mecum*) *quidam disciplinarum tuarum comites*: nell'*ep.* VII Seneca associa a Paolo nel saluto Teofilo (il nome o lo pseudonimo del cavaliere romano destinatario del Vangelo di Luca); nell'*ep.* VI, Paolo associa Lucilio a Seneca nel saluto. L'epistolario sembra dunque presupporre un rapporto che non riguarda solo Seneca e Paolo, ma anche alcuni dei loro amici e seguaci, un rapporto non solo fra due persone, ma fra due ambienti, quello degli stoici ro-

[12] E. Grzybeck – M. Sordi, *L'edit de Nazareth et la politique de Néron à l'égard des chrétiens*, «Zeitschr für Papyr. und Epigr.» 120, 1998, pp. 279ss; v. *infra*.

mani, che faceva capo all'ancor potente ministro di Nerone e alla corte imperiale, e quello cristiano, di Paolo. Che rapporti di conoscenza e di stima reciproca ci furono veramente sembra confermato, in effetti, come si è già detto, dall'ammirazione che i Cristiani del II secolo e dei secoli successivi mostrano per Seneca e per gli stoici del suo tempo e dalle consonanze, qualche volta verbali, che sono state colte fra il N.T. e lettere di Paolo e gli scritti di Persio, di Musonio, di Seneca e dell'autore senechiano dell'*Hercules Oetaeus*.

L'ipotesi dell'influenza del Cristianesimo sull'*Hercules Oetaeus* è vecchia, ma è stata ripresa di recente, con nuovi e convincenti argomenti[13]: io credo che, alla luce della conoscenza del Cristianesimo che mostra Petronio, non sia ormai possibile contestare il significato di quelle che potevano sembrare strane coincidenze. A differenza di Petronio, però, l'autore dell'*Hercules Oetaeus* mostra di simpatizzare per il Cristianesimo e, pur rimanendo chiaramente un pagano, rimodella il suo Ercole, l'eroe stoico per eccellenza, su Cristo, distaccandosi sensibilmente dalla versione più diffusa del mito, compresa quella accettata dallo stesso Seneca nell'*Hercules Furens*: c'è il tradimento di Deianira, che poi si suicida, c'è la vera morte e la vera risurrezione dell'eroe. Colpiscono soprattutto il costante riferimento di Ercole a Giove come *pater*, la sua angoscia per l'apparente abbandono, la sua accettazione finale, fiduciosa della volontà del padre con un *peractum est* (v. 1472) che sembra l'eco del «Tutto è compiuto» di Cristo. Colpisce inoltre il racconto, da parte di Filottete, dell'ultimo colloquio di Ercole morente col padre: *spiritum admitte hunc, precor, in astra* (vv. 1735-36), che sembra ancora riecheggiare le parole di Cristo. Importante è infine il motivo dell'incredulità che si trasforma in fede e annuncio della risurrezione. Mentre il coro e la madre piangono Ercole morto e ridotto a *parvus cinis* (vv. 1759-60), Ercole apparendo alla madre le chiede di non piangere, si sottrae al suo tentativo di trattenerlo e sale verso il cielo; Alcmena ricorda la sua incredulità: *misera mens incredula est*, ma conclude: *credo triumphis* e va ad annunciare a Tebe *novumque templis additum numen* (vv. 1981-82). Non c'è dubbio che l'autore resta pagano e che la divinizzazione di Ercole è simile a quella che Tiberio e Alessandro Severo volevano riconoscere a Cristo ammettendone la liceità del culto fra gli altri dèi. Ma non c'è dubbio neppure sul fatto che il racconto della Passione di Cristo e della sua Risurrezione ha influito potentemente in questa revisione del mito, manifestando in esso quella *praeparatio evangelica* che vi riconosceranno i Cristiani, accogliendo nelle pitture delle catacombe l'immagine di Ercole.

[13] I. Ramelli, *La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell'*Hercules Oetaeus?, «Riv. di St. d. Chiesa in It.», 52, 1998, pp. 11-31.

Il rispetto e l'ammirazione che gli Stoici romani ebbero nel primo secolo per la figura di Cristo emerge del resto anche in altri autori, contemporanei probabilmente all'*Ercole Eteo*: Silio Italico nei *Punica* rivela un ripensamento della croce, che da strumento per una morte infamante diventa strumento di un glorioso martirio e simbolo di vittoria sugli aguzzini e sulla morte per il più grande eroe romano, Attilio Regolo (*Pun.* II,340-44, 435-36) e viene chiesta come un onore dal servo di Tago, che *domini crucem clamore reposcit* (*Pun.* I,165ss.). Prima di Sillo Italico il solo autore che associa la croce alla morte di Regolo (di cui anche Silio conosce per altro la versione più diffusa, *Pun.* VI,539ss.) è Seneca, nell'*ep.* 98, 12 (in un contesto in cui si parla di *terribilia* gloriosamente vinti: *crucem Regulus*) e in *De providentia* (III,9-10)[14]: *figunt autem clavi*. In ambedue i passi la croce, eroicamente sopportata, diventa strumento di gloria e segno di vittoria[15]. E ancora una volta, come per l'*Hercules Oetaeus*, dietro l'anonimo autore della tragedia e dietro Silio Italico riconosciamo Seneca.

La rottura di Nerone con gli Stoici e la svolta neroniana

Il 62 d.C. è l'anno di quella che è stata chiamata la svolta axiologica di Nerone, che punta ormai apertamente sulla autocrazia e la teocrazia; è anche l'anno della morte di Afranio Burro, sostituito nella prefettura del pretorio da Tigellino, del definitivo allontanamento di Seneca, che aveva contribuito, almeno in parte, a frenare gli eccessi di Nerone, delle nozze con Poppea, che, insieme a Tigellino viene indicata da Tacito come la perversa consigliera di Nerone (*Ann.* XV,61,4). La palese benevolenza che il governo romano mantenne, dopo la morte di Claudio, sotto i primi anni del governo di Nerone, verso i Cristiani può essere pertanto ragionevolmente attribuita a Seneca e alla classe dirigente di formazione stoica che, fino al 62, continuò la sua collaborazione con Nerone. Con l'uccisione in Asia dello stoico Rubellio Plauto, il 62 segnò anche la fine di questa collaborazione.

I sospetti di Nerone contro Rubellio Plauto che era figlio di Giulia, figlia di Druso e nipote di Tiberio, e aveva con Augusto lo stesso grado di parentela di Nerone, erano cominciati dal 55 (Tacito, *Ann.* XIII,19,4) subito dopo l'uccisione di Britannico; nel 61 alcuni presagi, che sembravano promettere

[14] Sulla data del *De providentia* di Seneca dopo il 62 v. I. Dionigi, *Il De providentia di Seneca*, in ANRW, II 36, 7, Berlin-New York 1994, pp. 539ss.

[15] L. Cotta Ramosino, *Il supplizio della croce in Silio Italico* (Pun. *I 169-181*; *VI 539-544)*, «Aevum», 73, 1999, pp. 93-106.

al giovane Plauto l'impero, e la sua fama di austerità (*Ann.* XIV,22,3 *habitu severo, casta et secreta domo*) avevano indotto Nerone a mandarlo in esilio in Asia; nel 62 il definitivo allontanamento di Seneca e la continua crescita del potere di Tigellino e delle sue *malae artes* (*Ann.* XIV,57,2ss.) segnarono la sorte di Plauto, la cui colpa, per Tigellino, era oltre alla discendenza da Druso (e da Tiberio), l'adozione di costumi veteroromani *adsumpta etiam Stoicorum adrogantia* (*ib.* 57,6). Avvertito della morte preparata contro di lui, Plauto fu consigliato di rifugiarsi presso gli eserciti d'Asia e presso Corbulone (*ib.* 58), e di suscitare con la sua ribellione armata la guerra civile, ma Plauto, sia per evitare alla moglie e ai figli l'ira di Nerone, sia per esortazione dei *doctores sapientiae*, il greco Cerano e l'etrusco Musonio Rufo, che gli consigliavano di affrontare con fermezza la morte e di rinunciare alla lotta *pro incerta et trepida vita* (*ib.* 59,2), preferì aspettare serenamente il centurione e i soldati venuti per ucciderlo. La sua testa fu portata a Nerone che fece decretare pubbliche supplicazioni e, liberato da ogni timore, affrettò le nozze con Poppea e il ripudio di Ottavia. Di Rubellio Plauto Tacito parla ancora nel 65, quando la persecuzione contro gli stoici dilagò cominciando proprio dai parenti di Plauto, rimproveri viventi per Nerone dell'uccisione del loro congiunto (XVI,10,1) e dai suoi amici (XVI,23; 30; 32).

Si è detto che Rubellio Plauto era il figlio di Giulia figlia di Druso, l'amica per la cui morte nel 42/43 la cristiana Pomponia Graecina aveva preso il lutto e aveva iniziato il suo mutamento di vita. I rapporti fra i Cristiani e gli stoici e, in particolare, con Musonio Rufo, che dello stoicismo romano era uno dei capi più ammirati e che aveva confortato le ultime ore di Rubellio Plauto, possono avere avuto come tramite proprio Pomponia Graecina.

La decisione di Nerone di mettere a morte, con altri, Rubellio Plauto è quella che nell'*Octavia* – una *praetexta* senechiana (ma non di Seneca) scritta da uno stoico fra il 68 e il 71, subito dopo la morte di Nerone[16] –, il personaggio di Seneca (v. 438ss.) cerca disperatamente di scongiurare col suo intervento presso Nerone; ma sono soprattutto il ripudio di Ottavia, figlia di Claudio e le nozze con Poppea, superba *paelex*, che non merita neppure il titolo di moglie, che rappresentano per l'autore la fine effettiva della dinastia giulio-claudia e la svolta decisiva che fece di Nerone, già colpevole di molti delitti, un usurpatore e un tiranno.

[16] M. Sordi, *Il rinnegamento della tradizione giulio-claudia e la svolta del 62*, in Aa.Vv., *Pervertere: Ästhetik der Verkehrung*, ed. L. Castagna – G. Vogt – Spira, München Leipzig, 2002, pp. 66ss.

Il cosiddetto editto di Nazareth

Si è visto che a Poppea, nell'epistolario fra Seneca e Paolo, è attribuito, in modo reticente (*indignatio dominae*) lo sdegno contro Paolo, colpevole di avere abbandonato la religione giudaica (ep. V: *quod a ritu et secta veteri recesseris et aliorsum converteris*, cfr. anche ep. VI e VIII). Secondo Flavio Giuseppe, come si è già detto, Poppea era giudaizzante ed era intervenuta nel 63/64 a favore di alcuni sacerdoti ebraici e di Agrippa II[17].

Fu probabilmente Poppea a ispirare a Nerone il cosiddetto editto di Nazareth che segna la fine del comportamento favorevole ai Cristiani che i Romani avevano assunto fino al 62 in Giudea e la cui ultima manifestazione è la destituzione, appunto nel 62, del sommo sacerdote Ananos, che aveva approfittato come di un'occasione propizia dell'assenza del governatore romano (Porzio Festo era morto ed Albino non era ancora arrivato) per mettere a morte Giacomo Minore (*Fl. Jos.*, *A.J.* XX,199ss.).

Si tratta di una lastra di marmo con un'iscrizione di 22 linee in greco, la cui prima linea contiene le parole διάταγμα Καίσαρος e commina la pena capitale a chi abbia violato una tomba, spostando la pietra che la chiudeva e il corpo in essa contenuto; il collezionista W. Froehner dichiara in una nota manoscritta nel 1878 che l'iscrizione era proveniente da Nazareth. Essa fu pubblicata per la prima volta da F. Cumont nel 1930, è attualmente conservata nel Cabinet des Medailles di Parigi[18] e ha suscitato molte discussioni, sia per l'identificazione dell'imperatore non nominato, sia per il suo significato.

Erhard Grzybek ha dimostrato, con argomentazioni stilistiche, che l'autore del διάταγμα cosiddetto di Nazareth è con ogni probabilità Nerone[19] e ha proposto un'interpretazione in gran parte nuova e, a mio avviso, molto interessante, delle l. 13ss. dello stesso διάταγμα: l'adorazione di uomini (εἰς τὰς τῶν ἀνθρώπων θρησκείας) è empietà verso gli dèi e sarà giudicata come una colpa di natura religiosa[20]. Questo vale a spiegare, fra l'altro, l'inusitata gravità della pena (la morte) per una colpa, la violazione dei sepolcri (*tymborychia*), che in generale comportava solo pene pecuniarie. L'identificazio-

[17] Fl. Jos., *Vita* 16; *A.J.* II,195 cfr. M.T. Griffin, *Nerone*, trad. it. Torino 1994 (ed. ingl. 1984), p. 114 e n. 9, p. 314.

[18] Per il testo v. L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine*, cit. n. 39, pp. 319ss.; E. Grzybek – M. Sordi, *L'edith de Nazareth* cit. pp. 279ss.

[19] A Nerone, come autore del testo, avevo già pensato io, per motivi storici, nel 1965 (M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 88ss.).

[20] Per il carattere certamente religioso della colpa punita nel *diátagma* v. anche L. Boffo, *op. cit.* (cfr. *supra* n. 1), p. 326 n. 11 e n. 12.

ne di Nerone come l'autore del διάταγμα e la natura religiosa del reato colpito dall'editto permettono di riproporre con maggior forza l'interpretazione «cristiana» del διάταγμα stesso. Tale interpretazione è a mio avviso confermata dal carattere retroattivo della colpa e della pena: dopo aver enunciato il principio generale che le tombe devono rimanere ἀμετακεινήτους τὸν αἰῶνα (l. 1-6), inamovibili per sempre, l'imperatore prosegue dicendo (l. 6-13) che *se qualcuno denuncia che uno ha distrutto o, in qualsiasi altro modo, ha tirato fuori defunti o con inganno li ha trasferiti in altro luogo con offesa ai defunti, o ha spostato le biette o le pietre tombali*, chi ha commesso queste colpe deve essere condannato a morte. Solo alla fine ribadisce la norma per il futuro (l. 19-20).

L'uso dei participi perfetti e l'invito alla denuncia rivela chiaramente che il διάταγμα vuole colpire un atto preciso, che si è verificato nel passato e che si aspetta delle denunce in proposito contro persone precise. Diventa irrilevante, di fronte a questa insistenza sul carattere retroattivo della colpa, il richiamo a sconosciute norme locali, o alla peraltro oscura iscrizione di Marisa, che commina l'arresto e la tortura ai violatori di tombe, come ai debitori, o alla maledizione frigia, o alla presenza di strumenti di tortura nell'epigrafia anatolica[21].

Cade anche, per lo stesso motivo, l'obbiezione, che è stata mossa all'interpretazione «cristiana» ed è fondata sull'emissione del *diatagma* «in un momento distante (più o meno) dalla morte di Gesù»[22]. Matteo, che è il solo fra gli evangelisti a ricordare le precauzioni prese dai Farisei nei riguardi del sepolcro di Cristo nel timore che i discepoli ne rubassero il corpo per simularne la risurrezione (27,62-66), è anche il solo a ricordare che, quando i soldati della custodia riferirono ai sacerdoti del sepolcro vuoto, questi consigliarono loro di dire che mentre dormivano, di notte, erano venuti i discepoli a rubare il corpo e conclude (*ib.* 28,15): διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας] (tale voce si diffuse tra i Giudei fino ad oggi).

L'accusa ai discepoli di Cristo di averne sottratto il corpo dalla tomba era dunque ancora presente presso i Giudei all'epoca in cui Matteo scriveva il suo Vangelo: cioè, secondo Ireneo (III,1,1) ed Eusebio (*H.E.*,V,8,2), all'epoca di Nerone, *quando Pietro e Paolo annunziavano la buona novella a Ro-*

21 Cfr. L. Boffo, *op. cit.*, pp. 329ss., a cui rimando per l'ampia bibliografia in proposito. L'iscrizione di Marisa è il n. 15 della raccolta della Boffo.

22 Cfr. R. Tonneau, *L'inscription de Nazareth sur la violation des sépultures*, «Rev. Bibl.», 40, 1931, pp. 553ss.; F. de Zulueta, *Violation of Sepulture in Palestine at the Beginnings of the Christian Era*, «Journ. of Roman Stud.», 22, 1932, pp. 196ss.; L. Boffo, *op. cit.*, p. 329.

ma[23]. Non può non colpire, in questa situazione, l'esplicito accenno del *diátagma* allo spostamento delle pietre che chiudevano la tomba e l'insistenza di tutti i Sinottici sulla pietra che chiudeva la tomba di Cristo: *Matth.* 27,66; *Marc.* 15,46; 16,3-4; *Luc.* 24,2. Anche Giovanni (20,1) ricorda la visita di Maria Maddalena al sepolcro: «e vide che dal sepolcro era stata tolta la pietra». Il fatto che solo Matteo, che scriveva in Palestina, ricordi l'accusa giudaica come ancora viva al suo tempo, rivela l'attualità che tale accusa poteva avere in Palestina al tempo di Nerone e del *diátagma*, che nel 1878 il collezionista Froehner diceva di aver ricevuto da Nazareth e che, non essendo Nazareth un porto di mare (dove un'iscrizione possa giungere come zavorra di una nave), né un centro di commercio antiquario, deve essere stata trovata, se non a Nazareth, in qualche zona vicina. Diventa a questo punto interessante un passo dell'*Apologeticum* di Tertulliano (21,22), che, dopo aver ricordato il sepolcro vuoto, osserva: *Nihilominus tamen primores, quorum intererat et scelus diuulgare et populum uectigalem et famularem sibi a fide auocare subreptum a discipulis iactitauerunt* (cfr. anche *ib.* 23,12).

Colpisce l'espressione *scelus diuulgare*: in cui *scelus*, certamente improprio per la *tymborychia*, normalmente punita con una semplice multa, si adatta invece assai bene alla colpa capitale punita dal *diátagma*, e *diuulgare*, implica un'iniziativa di propaganda e di denuncia, che corrisponde esattamente al significato del nostro testo. Ambedue sembrano sottintendere qualche conoscenza da parte di Tertulliano del nostro *diátagma*.

Esso rivela in effetti l'accettazione, da parte di Nerone, di un'accusa che gli avversari giudaici del cristianesimo avevano mantenuto viva, ma che, prima del *diátagma*, non era stata presa in considerazione da nessuno (al punto che Marco e Luca non ne parlano) e che solo con Nerone, in un preciso momento del suo regno, divenne attuale (perdendo poi di nuovo ogni efficacia, così che Giovanni non sente più il bisogno di parlarne). *Terminus post quem* per questa decisione di Nerone è il 62, quando solo l'assenza del governatore romano in Giudea aveva permesso al sommo sacerdote Ananos di mettere a morte Giacomo Minore e quando il successore di Porzio Festo, insieme ad Agrippa II, punì Ananos per la sua azione anticristiana.

Terminus ante quem potrebbe essere il 64, quando l'incriminazione dei

[23] Per una datazione alta del frammento di Matteo contenuto nel papiro di Oxford, v. C.P. Thiede, *Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P64). A Reappraisal*, «Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.» 105, 1995, pp. 13ss., e *Il Papiro Magdalen. La comunità di Qumran e le origini del Vangelo*, Casale Monferrato 1997, pp. 17ss. Senza entrare nella questione tecnica della forma delle lettere, io credo che una datazione neroniana del Vangelo di Matteo sia attestata dalla notizia di Ireneo.

Cristiani per l'incendio di Roma fu resa possibile dal fatto che essi erano già impopolari per i loro presunti *flagitia*: oltre all'infanticidio e all'incesto di cui i Cristiani erano accusati per gli equivoci suscitati dall'Eucaristia e dal loro chiamarsi fratelli, la violazione delle tombe poteva ben figurare fra le colpe ignominiose che il termine *flagitia* definiva.

Al 64 o al 65 appartiene il *Satyricon* di Petronio, di cui si è già ricordata la probabile conoscenza del Vangelo di Marco e della cena di Betania; nella famosa novella della matrona di Efeso il soldato che aveva abbandonato la custodia dei crocifissi su cui doveva vigilare, per sedurre la donna che vegliava nella tomba del marito defunto, essendosi reso conto, il *terzo giorno*, che che i parenti di uno dei crocifissi lo avevano sottratto tirandolo giù dalla croce, convinse la donna ad appendere il corpo del marito in sostituzione del crocifisso mancante, cosicché la gente si meravigliò perché un morto si era mosso da solo.

Alla luce degli intenti parodistici che Petronio rivela a più riprese nei riguardi del fatto cristiano, l'accenno al *rapimento* di un crocifisso avvenuto *il terzo giorno*, non può che apparire un'allusione alla risurrezione, interpretata, come nelle accuse degli avversari giudaici del Cristianesimo recepite nell'editto di Nazareth, come il trafugamento *dolo malo* del corpo di Cristo da parte dei discepoli (*Sat.* 111/112).

Si è discusso se il *diátagma* fosse un editto o un rescritto: il termine indica per lo più un editto e la successione ἀρέσκει μοι... κελεύω (piace a me... ordino) delle ll. 2-14 è stata accostata a un'analoga espressione presente nel primo editto di Augusto a Cirene[24]. Anche se sollecitata da Poppea, portavoce di accuse provenienti dalla Giudea (e tuttora vive nella regione, come attesta Matteo), l'iniziativa dell'editto fu dunque probabilmente neroniana. Esso mirava a colpire, nella provincia di Giudea, i discepoli ancora viventi di Gesù, indicati come colpevoli dello spostamento della pietra che ne chiudeva il sepolcro e della sottrazione del corpo: l'esposizione dell'editto a Nazareth o in una località vicina della Galilea si comprende bene alla luce della denominazione di Nazorei, che ancora pochi anni prima viene data in Giudea ai Cristiani (*Act. Ap.* 24,5) e della denominazione di Galilei, che ad essi fu data fino a Giuliano. La gravità della svolta, che nasceva da parte della corte imperiale dall'accettazione delle posizioni più estremiste e intransigenti del giudaismo, risulta, come si è qui detto, dal contrasto con la posizione assunta poco prima dal governatore Albino e da Agrippa II nei riguardi del sommo sacerdote Ananos, colpevole della morte di Giacomo Minore (*Jos.*

[24] G.I. Luzzatto, *Epigrafia giuridica greca e romana*, Milano 1942, p. 234. Per tutta la questione v. L. Boffo, *op. cit.*, p. 321 con bibliografia.

Fl., A.J. XX,91,200). Ma l'editto parlava anche di colpa verso gli dèi per il culto rivolto a uomini: esso appare dunque parallelo (ed è probabilmente contemporaneo) alla misura che Svetonio (*Ner.* 16,2) ricorda fra i provvedimenti neroniani destinati a salvaguardare l'ordine pubblico e la pubblica moralità: *adflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*. Questa misura, che non riguardava i soli Cristiani di Roma, ma tutto l'impero[25], non nasceva certamente da un editto imperiale, ma da un senatoconsulto[26]. E l'unico senatoconsulto che faceva del cristianesimo una *superstitio illicita* era quello che la tradizione attribuisce all'epoca tiberiana e che Nerone per primo si decise ad applicare[27].

*Il senatoconsulto del 35 e l'*institutum *neroniano*

Tacito (*Ann.* XV,44,4/9) è il solo a collegare la persecuzione con l'incendio di Roma dell'estate del 64: l'analisi stilistica ha dimostrato che l'autenticità del passo non può essere messa in discussione e i tentativi anche recenti di sganciare nel passo in questione la menzione dei Cristiani da quella dell'incendio appaiono talmente artificiosi da richiedere spiegazioni più complesse e più strane della presunta stranezza che si vuole spiegare: il silenzio di Svetonio e delle fonti cristiane sull'incriminazione dei Cristiani come incendiari[28].

[25] Questo risulta, fra l'altro, come vedremo, dalla *I Petri*, in cui la possibilità di essere processati come Cristiani appare ormai imminente anche per i Cristiani dell'Asia, della Bitinia, del Ponto.

[26] A. Giovannini, *Tacite, l'*«incendium Neronis» *et les chrétiens*, «Rev. des Et. Augustin.» 30, 1984, pp. 3ss.

[27] Il termine *institutum* usato sia da Svetonio che da Tertulliano per le misure di Nerone contro i Cristiani, indica un precedente di fatto e corrisponde alla definizione pure tertullianea di Nerone *dedicator damnationis nostrae*. Cfr. M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1995, pp. 38ss. (cfr. supra).

[28] Per l'autenticità del passo di Tacito, v. H. Fuchs, in «Vigiliae Christianae» IV, 1950, pp. 65ss. Sul problema e la relativa bibliografia, v. Lemonon, *op. cit.*, pp. 173ss. Ritengo inaccettabile e inutilmente macchinosa l'ipotesi di J. Rougé (*L'incendie de Rome ecc.* in *Mélanges d'histoire ancienne offertes à W. Seston*, Parigi 1974, pp. 433ss.) che, riprendendo una suggestione di Ch. Saumagne (*Tacite et Saint Paul* in «Rev. Histo.», 232, 1964, pp. 67ss.) ritiene che il passo di Tacito sia il risultato della fusione fra un passo degli *Annali* (in cui si parlava delle pene per gli incendiari, ma non dei Cristiani) con un passo delle *Historiae* (in cui si parlava dei Cristiani), operata da un copista del IV secolo, che teneva conto delle somiglianze fra l'incendio di Roma del 64 e quello di Nicomedia del 313.

Svetonio in effetti parla in momenti diversi della sua vita di Nerone delle misure contro i Cristiani e dell'incendio: del secondo parla nel cap. 38 ed accusa apertamente Nerone (d'accordo con Plinio il Vecchio) di averlo provocato; delle misure anticristiane parla nel cap. 16, insieme ad altri provvedimenti (*instituta*), destinati a salvaguardare l'ordine pubblico e la pubblica moralità, come le misure contro la licenza dei conduttori di quadrighe, le fazioni dei pantomimi, l'eccesso nelle spese di lusso e i pubblici banchetti: 16, 2 *afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae*. La colpa di cui i Cristiani sono incriminati è comunque per Svetonio solo quella di *superstitio*, la stessa della quale era stata accusata nel 57 Pomponia Graecina, che il tribunale del marito aveva proclamato *insontem*. Egli è convinto tuttavia che tale *superstitio* sia di per sé *malefica*, che implichi cioè atti malvagi, i famosi *flagitia*.

Le fonti cristiane, da Melitone (*apud. Eus. H.E.* IV,26,9) a Tertulliano (*Ad Nat.* I,7; 13/14; *Apol.* V,1) a Lattanzio (*De mort. Pers.* II,6) e alle fonti più tarde (Gerolamo, Rufino e Orosio) parlano di Nerone come del primo persecutore (*dedicator damnationis nostrae*, dice Tertulliano nell'*Apologetico*), ma non accennano affatto all'incendio come motivo della persecuzione: Lattanzio, che fornisce un motivo, richiama come Svetonio quello religioso, «la defezione dal culto degli idoli ad una nuova religione» di una «grande massa di persone» (II,6). E a Svetonio si attiene, per l'incendio, anche Orosio (VII 7,4ss.), che ricorda più avanti la persecuzione contro i Cristiani, combinando Svetonio con la tradizione cristiana: VII,7,10: «infatti per primo a Roma colpì i Cristiani con supplizi e con la morte e ordinò di perseguitarli ugualmente in tutte le provincie».

Svetonio e gli autori cristiani sono dunque d'accordo nel dare una motivazione di carattere generale, valida per tutto l'impero e non per la sola Roma, alla decisione di Nerone di perseguitare i Cristiani: e questa motivazione è di natura religiosa (*superstitio nova – religio nova*) anche se non esclude le implicazioni morali e di costume che la mentalità corrente collegava con la pratica di una religione proibita: i *flagitia coerentia nomini* di cui parlerà Plinio nella lettera a Traiano. Anche Tacito conosce questa motivazione, tanto è vero che, pur ritenendo falsa contro i Cristiani l'accusa di incendio, li ritiene colpevoli di una *exitiabilis superstitio* (XV,44,5) e di odio del genere umano (*ibid.* 6) ed accenna ai *flagitia* per cui il *vulgus* li odiava (*ibid.* 4). La contraddizione fra ciò che dice Tacito e ciò che dicono Svetonio e gli autori cristiani esiste solo per chi crede che Tacito stia parlando delle stesse misure di cui parlano Svetonio e gli autori cristiani: in realtà Tacito non dice che l'accusa di incendio nell'estate del 64 sia stata la prima ed unica azione di Nero-

ne contro i Cristiani e il suo racconto sembra anzi implicare che prima di tale accusa essi fossero già ben individuati come oggetto di odio presso le folle (*quos per flagitia invisos vulgus chrestianos appellabat*) e passibili di denunzia per *superstitio illicita* (*exitiabilis superstitio*) davanti ai tribunali.

Il racconto di Tacito si integra a mio avviso nel resto della tradizione e la completa, riferendoci un episodio (drammatico ma circoscritto) che nessun'altra fonte riferisce: la decisione di Nerone di porre fine ai *rumores* che lo accusavano dell'incendio di Roma, incriminando di tale colpa i Cristiani, contro i quali egli aveva già precedentemente deciso di dar libero corso alle accuse di *superstitio illicita* e che l'ostilità popolare rendeva particolarmente adatti a rivestire il ruolo di capri espiatori e di presunti incendiari.

Lasciando dunque per il momento da parte l'episodio dell'incendio, che colpì Tacito per la teatrale crudeltà delle pene inflitte ad una *multitudo ingens* (qualche centinaio di persone può giustificare l'uso di tali termini, proprio per l'orrore dello spettacolo)[29] vale la pena di soffermarci sulla decisione di Nerone di dare libero corso alle accuse di *superstitio illicita* contro i Cristiani risultanti dal senatoconsulto del 35: questo infatti e solo questo è l'*institutum neronianum* di cui parlano Tertulliano (*ad Nat.* I,13/14) e Svetonio (*Nero* 16,1), precedente di fatto, non legge nuova, mediante il quale l'accusa di *superstitio illicita*, giuridicamente già possibile prima della decisione di Nerone, ma scoraggiata in vario modo dall'atteggiamento del governo a Roma (l'episodio di Pomponia Graecina nel 57 lo dimostra), come nelle provincie (lo dimostra la punizione di Ananos nel 62), cominciò ad essere accolta dai tribunali: anche per questa decisione, come per l'editto di Nazareth, *terminus post quem* è il 62 d.C., quando la volontà imperiale di non perseguire i Cristiani era ancora ben nota in Giudea sia ad Ananos che ad Agrippa e ad Albino; *terminus ante quem* è il luglio del 64, quando l'incriminazione per incendio presuppone, come si è già detto, una precedente individuazione dei Cristiani come una categoria di persone, seguaci di una superstizione nuova e malvagia.

Io credo che la I *Petri*, di cui il contenuto mi induce, dal punto di vista storico, ad accettare l'attribuzione e la cronologia tradizionale, in contrasto con la diffusa ma non nuova tendenza a datazioni più tarde, sia una testimonianza fondamentale, per la sua immediatezza, di questo momento unico e irripetibile, nella storia dei rapporti fra i Cristiani e l'impero romano, in cui

[29] La Chiesa romana aveva mantenuto il ricordo della strage, come rivelano gli accenni della I lettera di Clemente ai Corinzi, cap. VI, a supplizi teatrali e orribili subiti da donne cristiane («sotto le spoglie di Danaidi e Dirci»): tale accenno viene subito dopo il ricordo del supplizio di Pietro e di Paolo (cap. V).

le calunnie contro i Cristiani sono ormai diffuse (2,12 e 15; 3,16) e l'odio popolare è incalzante (4,12), ma l'imperatore non ha ancora deciso di dare via libera alle accuse di cristianesimo ed è considerato ancora con fiducia (2,13ss.); ma la situazione sta per precipitare e i fedeli non devono meravigliarsi del «gran fuoco» acceso contro di loro e devono essere pronti all'eventualità di essere incriminati in tribunale come Cristiani: 4, 16/16 «Nessuno di voi si metta in condizione di essere punito come assassino, come ladro, come operatore di cose malvage o come uno che si impiccia nei fatti altrui: ma se verrà punito come Cristiano, non si vergogni ma ringrazi Dio in questo nome».

Tacito dice che la gente odiava i Cristiani per i loro delitti (*flagitia*) e Svetonio parla di *superstitio malefica*: la stessa espressione usa Pietro parlando delle calunnie mosse contro i Cristiani: *vi calunniano come operatori di cose malvage* (2,12). Quali fossero i *flagitia* di cui le folle accusavano i Cristiani, lo sappiamo dagli autori del II secolo: si trattava soprattutto, come si è già detto, dell'infanticidio (così i pagani interpretavano il banchetto eucaristico) e dell'incesto (a cui i pagani pensavano a causa dell'uso dei Cristiani di chiamarsi fratelli e sorelle). Al di là di queste accuse atroci e fantasiose c'era quella, più generica e onnicomprensiva, che aveva già colpito gli Ebrei, di odio del genere umano (*Tac. His.* V,5,1 *adversus omnes alios hostile odium*); è interessante osservare che al tempo di Nerone, un'accusa simile colpì, insieme ai Cristiani, gli stoici della classe dirigente: lo stesso Tacito (*Ann.* XVI,28,3) parlando del processo di Trasea Peto, dice che gli accusatori lo proclamavano *bonis publicis maestum.*

Il processo contro Trasea (*Tac. Ann.* XVI,21ss.) ricorda da vicino come è stato già notato da altri, i processi anticristiani: al quadro tratteggiato da Tacito (e che ricorda stranamente quello fornito più tardi dagli atti dei martiri) manca solo l'accusa di Cristianesimo[30]: c'è il rifiuto del culto imperiale, c'è il ritiro dalla vita politica (*inertia*), c'è il tradimento delle *coerimoniae maiorum*, la *tristitia*, la *maestitia*, che già era stata rinfacciata alla cristiana Pomponia Graecina. La severità della vita morale e l'astensione dalle dissolutezze della corte neroniana avevano contribuito a suscitare contro Trasea e gli stoici del suo gruppo sospetti e impopolarità (*Tac. ibid.* 22,2: *rigidi et tristes, quo... lasciviam exprobent*): negli stessi anni, secondo la I *Petri* (4,4), i pagani trovavano strano che i Cristiani non partecipassero più «al disordine della sregolatezza» e per questo li «diffamavano».

A Roma la prima illustre vittima della nuova politica neroniana fu Paolo, che era ben noto negli ambienti imperiali per il suo primo processo e che fu

[30] Cfr. Ch. Saumagne, *La passion de Thrasea*, in REL, 33, 1955, pp. 241ss.

nuovamente arrestato: è questa, a mio avviso, la situazione che emerge dalla II a Timoteo, anteriore forse di qualche mese alla I *Petri* e scritta prima dell'inverno (forse nell'autunno o nella tarda estate) di un anno che potrebbe essere il 63. In essa l'Apostolo appare sì in catene e in attesa di un processo che prevede capitale, ma gode di un trattamento e di una libertà (ha con sé Luca e vuole essere raggiunto da Marco che gli è «utile nel ministero», chiede dei libri e un mantello) assolutamente incompatibile con la situazione descritta da Tacito nel 64, quando i Cristiani, arrestati in massa sotto l'accusa terribile di incendio, furono giustiziati con processi sommari. La II lettera a Timoteo non solo mostra che l'ultimo processo di Paolo non fu contemporaneo alla terribile strage del 64 ed avvenne per un'accusa diversa da quella di incendio, ma rivela anche, a mio avviso, che tale processo si svolse prima e non dopo di essa. Se al momento di presentarsi nuovamente davanti a un tribunale imperiale Paolo poté riandare col pensiero solo al processo da lui precedentemente subito e all'abbandono in cui lo avevano lasciato allora i Cristiani di Roma (II Tim. 4,10; 14; 16) e non ai processi assai più drammatici, nella loro conclusione, che si erano celebrati nell'estate del 64, quando in Roma una *multitudo ingens* di Cristiani versò il suo sangue per la fede in Cristo, ciò avvenne – io credo – perché al momento in cui Paolo scriveva in carcere la II lettera a Timoteo, la strage dei Cristiani di Roma non era ancora avvenuta.

L'incendio del 64 e la strage dei Cristiani di Roma

La negazione della responsabilità di Nerone nell'incendio che nel luglio del 64 devastò Roma è ormai una costante in molti studi moderni[31]: tra le fonti antiche, fatta eccezione per Tacito che accanto alla versione dell'incendio *dolo principis* conosce anche la versione di coloro che attribuivano al caso (*forte*) la catastrofe (*Ann.*, XV,38, *utrumque auctores prodidere*), tutte le altre fonti sembrano sicure dell'attribuzione dell'incendio a Nerone, dal contemporaneo Plinio (*N. H.*, XVII,1,5) che è probabilmente alla base di tutta la tradizione successiva[32], all'autore, pure contemporaneo, dell'*Ottavia*, che

[31] C. Pascal, *Nerone: storia e leggenda*, Milano, 1987 (1ª ed. 1923), pp. 287ss.; A. Giovannini, *Tacite, l'«incendium Neronis» et les Chrétiens*, in «R.E. Aug.» 30, 1984, pp. 5ss., e, ora, M. Fini, *Nerone, duemila anni di calunnie*, Milano 1993, pp. 163ss.

[32] Plinio sta parlando di alcuni alberi che erano arrivati verdi sino a *ad Neronis principis incendia [quibus cremauit urbem annis postea]*. Quest'ultima frase è stata espunta dal Detlefsen, ma l'intenzione di Plinio di attribuire a Nerone l'incendio emerge anche da ciò che egli dice subito dopo: *ni princeps ille adcelerasset etiam arborum mortem*.

vede nell'incendio la vendetta di Nerone per l'insurrezione popolare a favore della moglie ripudiata (vv. 831/833), allo stesso Tacito (*Ann.*, XV,38ss.), che fornisce della vicenda il racconto più ampio e particolareggiato, a Svetonio (*Nero*, 38), a Dione (LXII, 16/18).

È interessante osservare che l'alternativa dell'accusa a Nerone non era quella ai Cristiani (riferita solo da Tacito, *ib.*, 44 e da lui ritenuta falsa), ma l'attribuzione al caso (*forte*): siccome però lo stesso Tacito finisce per propendere, nel suo racconto, per la responsabilità di Nerone, vale la pena di domandarsi su quali argomenti tale accusa si fondasse. Svetonio (38,1) e Dione (LXII,17,1) affermano chiaramente che furono viste persone che attizzavano l'incendio: *cubicularii* dell'imperatore, secondo Svetonio, che ricorda *plerique consulares* che colsero in flagrante nei propri *praedia* questi *cubicularii cum stuppa taedaque* e non osarono toccarli, soldati e vigili secondo Dione, secondo il quale costoro, invece di spegnere l'incendio, lo attizzavano. Tacito (*ib.*, 38,8) dice che la gente non osava combattere l'incendio *crebris multorum minis restinguere prohibentium* e che alcuni gettavano apertamente le fiaccole (*faces*) e gridavano *esse sibi auctorem, siue ut raptus licentius exercerent siue iussu.* Tutte le fonti sono dunque d'accordo che furono viste persone che attizzavano l'incendio, una volta che questo era iniziato: per coloro che ritenevano l'incendio voluto da Nerone, costoro agivano *iussu principis*; per coloro che ritenevano l'incendio scoppiato per caso (cioè per negligenza, per autocombustione, per il caldo estivo o per il vento) costoro agivano *ut raptus licentius exercerent.* Si trattava, cioè, del fenomeno dello sciacallaggio, consueto in tutti i tempi e in tutte le latitudini in occasione di analoghe sciagure: per Svetonio e per Dione, però, costoro erano *cubicularii* dell'imperatore o addirittura soldati «che si dedicavano ai saccheggi» e la loro presenza poteva certamente autorizzare i peggiori sospetti. Tali sospetti erano alimentati anche dall'attribuzione all'imperatore di un movente preciso per la distruzione di Roma: non soltanto quello, accettato come sicuro da Svetonio, *Nero* 38,1 e da Dione, 62,16,1, del desiderio di veder perire Roma sotto il suo regno, come Priamo aveva visto perire Troia, desiderio coronato dal famoso canto, sulla cima del suo Palazzo (Dione, *ib.*, 18,1) o dall'alto della torre di Mecenate (*Suet.*, *Nero*, 38,2), della *Iliou Halosis*, che Tacito (*ib.*, 39,4) ritiene solo un *rumor*, ma anche e soprattutto, il disprezzo per la vecchia Roma, per i suoi brutti edifici e le sue strade strette (*Suet.*, *Nero*, 38, 1 *quasi offensus deformitate ueterum aedificiorum et angustiis flexurisque uicorum*) e il desiderio di cimentarsi in una grande impresa urbanistica, diventando il nuovo fondatore di Roma (Tac., *ib.*, 40,3; 42,1; 43). Su questo punto, Tacito e Svetonio si trovano d'accordo e alla luce di questo desiderio

di Nerone i sospetti che nascono dalla distruzione dei vecchi edifici vicino alla *domus Aurea*, dalla ripresa dell'incendio proprio dai *praedia* di Tigellino, dal divieto opposto ai padroni delle case distrutte di ricuperare le loro cose, diventano comprensibili: anche se l'incendio non fu appiccato per volontà di Nerone, esso fu sfruttato da Nerone per dar vita ad un suo progetto e, con questa finalità, fu forse «aiutato» in certe zone della città, la cui distruzione stava particolarmente a cuore a Nerone in vista della ricostruzione. L'esperienza attuale degli incendi dei boschi che ogni estate affliggono i nostri paesi rivela che il caso e il dolo possono non escludersi a vicenda.

Tacito è il solo, tra tutte le nostre fonti, a dire che, per far tacere le voci che gli attribuivano la responsabilità dell'incendio (*abolendo rumori*) Nerone inventò la falsa accusa contro i Cristiani (*subdidit reos*) e inflisse loro raffinati tormenti (XV,44,4). Delle altre fonti, Svetonio (*Nero*, 16,2) separa nettamente la persecuzione anticristiana dall'incendio e la ricorda tra gli *instituta* neroniani destinati a reprimere comportamenti immorali; Dione non ricorda neppure la persecuzione; le fonti cristiane[33] parlano dell'incendio attingendo solo a Tacito o a Svetonio (*Oros*., VII,7,4ss.), ma senza collegarlo con la persecuzione, che ricordano a parte, o parlano della persecuzione, ma senza nominare affatto l'incendio. Di qui l'interesse del passo di Tacito.

Si è visto che Tacito, diversamente da Svetonio e da Dione, che conoscono solo la versione colpevolista nei riguardi di Nerone, mostra di conoscere anche la versione innocentista e di attingere pertanto ad almeno due fonti diverse: sembra probabile, d'altra parte, che la versione in base alla quale Nerone, per far cessare le voci che lo accusavano, incriminò falsamente i Cristiani, sia una versione antineroniana e, quindi, colpevolista. Si tratta della stessa versione colpevolista confluita, oltre che in Tacito, in Dione e in Svetonio, e nella quale si è per lo più riconosciuto Plinio il Vecchio? Si sa che autori diversi possono riassumere in modo diverso lo stesso testo e non si può escludere che Dione e Svetonio abbiano omesso un particolare che Tacito, interessato alla drammaticità della narrazione, ci ha conservato. Non

[33] Melitone, *ap. Eus. H.E.*, IV,26,9; Tertull., *ad Nat.*, I, 7,13/14; *Apol.*, V, 1; *Lact.*, *De mortibus pers.*, II, 6. È interessante osservare che Eusebio (*H.E.*, II,25,5ss.) e Orosio (VII,7,10), sebbene l'uno non parli neppure dell'incendio, l'altro non lo colleghi con la persecuzione (ib. 4-6), collocano la persecuzione stessa, in cui perirono Pietro e Paolo, nel 64; in modo esplicito Orosio, secondo il quale la *pestilentia* che Svetonio colloca subito dopo l'incendio, scoppiò *subsequenti autumno*, implicitamente Eusebio che colloca la persecuzione anticristiana dopo l'8° anno di Nerone (62) e prima del 12° (65/66).Fa eccezione fra i Cristiani Sulpicio Severo (*Chron.* II,29) che dipende però da Tacito (P.Kerestzes, *Imperial Rome and the Christians*, Boston I, 1989, pp. 69 e 77ss.) e che, come Tacito, collega la persecuzione con l'incedio.

si deve però dimenticare che Svetonio sa che i Cristiani furono incriminati da Nerone, non per l'incendio, ma perché seguaci di una *superstitio noua et malefica* (*ib.*, 16,2). Anche Tacito è convinto che il cristianesimo sia una *exitiabilis superstitio* (44,4) e che per questo i Cristiani siano *sontes et nouissima exempla meriti* (*ib.*, 44,9), ma esclude decisamente che siano colpevoli anche dell'incendio. Per l'unica fonte che collegava la persecuzione con l'incendio, l'incriminazione dei Cristiani fu solo un espediente per far cessare il *rumor* che ne incriminava Nerone.

Tale espediente presuppone, non solo l'*infamia* (*ib.*, 40,3; 44,3), l'impopolarità di Nerone e la consistenza delle accuse a lui mosse, ma anche l'impopolarità dei Cristiani (*quos per flagitia inuisos uulgus Chrestianos appellabat* (*ib.*, 44,4), scelti come capri espiatori appunto perché impopolari. Questa conclusione non contraddice l'ipotesi di coloro che collegano l'attesa della seconda Parusia, caratteristico delle primitive comunità cristiane, con questa impopolarità[34] e che spiegano l'accusa di odio del genere umano, che Tacito stesso attribuisce ai Cristiani (*ib.*, 44,6 *haud proinde in crimine incendii quam odio generis humani conuicti sunt*), con la speranza gioiosa di un ritorno imminente di Cristo, che poté suscitare nei Cristiani di Roma l'identificazione di un incendio catastrofico come un segno di quella venuta. Contraddice, invece, l'ipotesi di coloro che, ora come in passato[35], ritengono effettivamente colpevoli i Cristiani dell'incendio: le testimonianze dei contemporanei parlano semmai di *cubicularii* dell'imperatore, di soldati, di gente che si appellava a torto o a ragione a ordini dell'imperatore, che usava macchine di guerra ed agiva apertamente, minacciando chi osava opporsi: queste testimonianze non si adattano in alcun modo ai Cristiani e il tentativo di alcuni moderni di attribuire ai Cristiani l'incendio è del tutto inconsistente.

All'arresto e alla condanna di Paolo, avvenuti prima dell'incendio e in base ai provvedimenti ricordati da Svetonio seguì, dopo l'incendio e nell'atmosfera dei processi tumultuari con esso collegati, l'arresto e la condanna di Pietro e di *molti altri* (il *polu plethos* di Clemente I Cor. 5 si accorda con la *multitudo ingens* di Tacito) Cristiani di Roma[36].

[34] Giovannini, *art. cit.*, pp. 13ss.; G.Gottlieb, *Christentum und Kirche in drei ersten Jahrh.*, Heidelberg, 1991, p. 87. Esclude invece ogni legame tra incendio e persecuzione, P.Kerestzes, *op. cit.*, I, pp. 73ss. che data la persecuzione, per editto, nel 66/67.
[35] Pascal, *op. cit.*, pp. 301ss.; Fini, *op. cit.*, pp. 185ss. Per ulteriore bibliografia v. M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 422.
[36] M. Guarducci, *La data del martirio di Pietro*, in «La Parola del Passato», 118, 1968, pp. 81ss. fissa al 13 ottobre del 64 il martirio di Pietro. Su tutto il problema dell'incendio di Roma rimando al mio articolo, *L'incendio neroniano e la persecuzio-*

Il massacro dei Cristiani di Roma, qualsiasi sia stata la proporzione di esso, restò in ogni caso un episodio: più grave era stata la decisione di dare libero corso all'accusa di *superstitio illicita* e di incriminare i Cristiani in quanto tali; più grave era stata l'accettazione ufficiale da parte dello stato delle accuse giudaiche sulla sottrazione del corpo di Cristo, l'incoraggiamento da parte dell'autorità delle calunnie popolari contro i Cristiani e l'infamia che si cercava di gettare su di essi con le pene loro inflitte. Il precedente di fatto per la persecuzione era posto e l'abolizione degli atti di Nerone non implicava nessun mutamento nella situazione giuridica del Cristianesimo che era *religio illicita* a causa di un senatoconsulto preneroniano e che solo un esplicito riconoscimento avrebbe potuto mettere al sicuro da tutte le accuse.

ne dei Cristiani nella storiografia antica, in «Neronia» V, Coll. Latomus, vol. 247, Bruxelles 1999 pp. 105ss.

Capitolo quarto
I FLAVI E IL CRISTIANESIMO

La morte di Nerone, le guerre civili dell'anno dei 4 imperatori, l'avvento dei Flavi posero fine, per il momento, ad ogni azione anticristiana. La nuova dinastia ebbe modo di conoscere il Cristianesimo in Palestina, durante la guerra in Giudea e fino agli ultimi anni di Domiziano, non manifestò nessuna ostilità verso di esso.

I) *I Flavi e il Cristianesimo in Giudea*

L'unica notizia che stabilisce un rapporto diretto fra Vespasiano e il Cristianesimo ci viene da un tardo cronografo bizantino, Giorgio Sincello (CSB I p. 646), secondo il quale Vespasiano, dopo aver affidato a Tito l'assedio di Gerusalemme, si sarebbe incontrato con Apollonio di Tiana, che era tornato in Egitto dall'incontro con gli Indiani, i Bramini e i Gimnosofisti, ed avrebbe udito da lui notizie sul regno di Cristo.

La notizia deriva chiaramente dalla lettura e dal fraintendimento, in chiave cristiana, di una notizia di Filostrato (*Vita Apoll. Thian.* V,27s.), secondo il quale, mentre ancora durava l'assedio di Gerusalemme, nel 69, Vespasiano avrebbe avuto da Apollonio di Tiana il preannuncio del regno[1].

Lo strano fraintendimento sembra essere nato però da una notizia, questa volta assai antica, in base alla quale Vespasiano o, come vedremo, uno dei

[1] Sul racconto di Filostrato v. P. Desideri, *Dione di Prusa*, Firenze 1978, pp. 22ss. e p. 50 n. 31.

suoi figli, avrebbero avuto contatti in Palestina con alcuni giudeo-cristiani della famiglia di Gesù e li avrebbero interrogati appunto sul regno di Cristo e sulla natura di esso.

Secondo lo scrittore palestinese Egesippo, di cui sappiamo che fu a Roma al tempo di Papa Aniceto dopo la metà del II secolo (*Eus. H.E.* IV,22) e che si occupò della successione apostolica delle chiese, fra cui anche di quella di Gerusalemme (Eusebio lo cita per la successione nel 62 di Simeone figlio di Clopa, fratello di Giuseppe, a Giacomo nel governo della chiesa: *ibid.* III,11ss.), Vespasiano, dopo la presa di Gerusalemme, ordinò che fossero ricercati tutti i discendenti di David «affinché non sopravvivesse presso i Giudei nessuno dei discendenti della tribù del re» (*ibid.* 12).

La ricerca, che non deve avere avuto in ogni caso conseguenze gravi per i Cristiani, visto che Eusebio (*ibid.* 17) dice esplicitamente che «Vespasiano non concepì mai disegni ostili ai Cristiani», deve tuttavia avere in qualche modo coinvolto questi ultimi: due Cristiani, infatti, parenti di Gesù e «nipoti di Giuda, detto secondo la carne fratello del Signore», furono arrestati, secondo lo stesso Egesippo (*apud. Eus. ibid.* 19/20), al tempo di Domiziano, essendo stati denunciati da certi «eretici» come discendenti di David.

Dell'interrogatorio subito di fronte a «Domiziano Cesare» da questi Cristiani, che erano vissuti, si affermava, fino a Traiano (20,6), Egesippo dà un ampio resoconto (con particolari molto precisi sulla scarsa consistenza patrimoniale degli arrestati); esso si svolse «sul Cristo e sul suo regno, quale fosse e quando sarebbe comparso» e si concluse con il rilascio degli accusati dopo che questi risposero che tale regno non era di questo mondo e non era terreno, ma celeste ed angelico, e che sarebbe venuto alla fine dei secoli.

La notizia, certamente autentica nel suo nucleo fondamentale, (che è appunto la ricerca sotto i Flavi dei discendenti di David e l'arresto fra questi di alcuni Cristiani della famiglia di Gesù), merita una certa attenzione, sia in se stessa, alla luce della situazione palestinese all'indomani della rivolta giudaica e della vittoria romana del 70, sia per gli echi e i fraintendimenti che ha suscitato nella tradizione successiva.

La rivolta del 66 era stata in realtà alimentata dall'interpretazione politica delle grandi profezie messianiche, da Isaia a Michea, da Geremia ad Ezechiele, secondo le quali il liberatore sarebbe uscito da Sion, sarebbe stato un discendente di David ed avrebbe dato leggi a tutte le nazioni[2]: a Roma la

[2] Sugli aspetti messianici della rivolta, da ricondurre al movimento dei Sicarii più che a quello degli Zeloti, v. G. Iossa, *Giudei, Pagani e Cristiani*, Napoli 1977, pp. 64ss. Sulla rivolta e sulle profezie con essa connesse, v. G. Firpo, *Le rivolte giudaiche*, Bari 1999, p. 52.

profezia che il dominatore del mondo sarebbe venuto dalla Giudea circolava già al tempo di Nerone (*Suet. Nero* 40,2) a cui i *mathematici* avevano preannunziato la destituzione, ma avevano promesso anche «il dominio dell'Oriente» ed alcuni, esplicitamente, «il regno di Gerusalemme»; essa acquistò attualità al tempo della rivolta giudaica e dopo la vittoria: Tacito (*Hist.* V,13,2) parlando della resistenza di Gerusalemme dice che «nei più era presente la convinzione che secondo le antiche scritture sacerdotali proprio in quel tempo l'Oriente avrebbe acquistato vigore e uomini partiti dalla Giudea si sarebbero impadroniti del potere». Ed aggiunge: «queste oscure espressioni avevano preannunciato Tito e Vespasiano». Svetonio conferma la notizia e la sua interpretazione quasi con le stesse parole: «Si era diffusa in tutto l'oriente un'antica profezia, secondo cui in quel tempo uomini partiti dalla Giudea si sarebbero impadroniti del potere. Questo era stato predetto sull'imperatore romano... ma i Giudei, interpretando la profezia come riferita a se stessi, si ribellarono...». Il governo romano sapeva che la grande rivolta del 66 era stata alimentata dalla fede nelle profezie messianiche: è pertanto naturale che, sedata la rivolta, esso intendesse prevenire il ripetersi di essa arrestando e ponendo sotto controllo i discendenti della stirpe di David ai quali le profezie si riferivano. Si sa dallo stesso Egesippo (*apud. Eus. H.E.* III,32,3ss.) che tale ricerca si verificò ancora sotto Traiano e condusse all'arresto e alla morte, per opera «del consolare Attico», di Simeone di Clopa. Ciò che colpisce nella notizia relativa all'interrogatorio posto da Egesippo sotto Domiziano è che esso è attribuito all'imperatore personalmente e sembra avvenuto in Giudea, dove Domiziano non si recò mai: il Giet[3] ha pensato che il secondo episodio sia un duplicato del primo, spettante a Vespasiano; la Smallwood[4] ritiene che anche nel primo il nome di Vespasiano, che aveva abbandonato la Giudea prima della caduta di Gerusalemme, possa essere un errore per Tito, che avrebbe preso il provvedimento prima di tornare a Roma nel 71.

Credo che un errore ci sia e possa essere spiegato. Esso era anzitutto di Egesippo e non di Eusebio. Non c'è dubbio che Egesippo parlava di Domiziano e che la citazione di Eusebio è corretta e testuale: lo dimostra sia la qualifica 'Domiziano Cesare' (*Eus.* III,20,1) caratteristica del linguaggio di Egesippo (cfr. *Eus.* III,32,6 per Traiano) e non di quello di Eusebio (III,12 Vespasiano non è chiamato Cesare: la citazione è indiretta), sia il fraintendimento di Tertulliano, che partendo appunto da questo passo di Egesippo,

[3] S. Giet, *L'apocalypse et l'histoire*, Parigi 1957, p. 93.

[4] E.M. Smallwood, *The Jews under Roman rule*, Leiden 1976, pp. 351ss.

attribuisce a Domiziano la sospensione della persecuzione, in contrasto con tutte le altre fonti[5].

Egesippo dunque parlava di Domiziano; egli attingeva a fonti orali, con ogni probabilità a persone che avevano conosciuto i due arrestati, che erano vissuti, come si è visto, fino al tempo di Traiano. Parlando del processo di età traianea questi testimoni erano molto precisi nel distinguere la parte avuta da Traiano, che era lontano, da quella del «consolare Attico», che condannò a morte Simeone; riferendo il processo domizianeo essi parlavano chiaramente di un interrogatorio di fronte all'imperatore, al quale gli arrestati erano stati condotti da un *evocatus*. La precisione dei particolari (l'accusa, l'*evocatus*, la consistenza della proprietà dei due arrestati, la loro abitudine al lavoro manuale attestata dai calli) esclude che essi si fossero sbagliati su questo punto e che attribuissero all'imperatore un interrogatorio condotto da un semplice governatore; esclude anche che essi intendessero riferirsi ad un interrogatorio avvenuto a Roma e non in Giudea: l'ambiente infatti è chiaramente palestinese e nulla fa presupporre nel ricordo un trasferimento degli interessati dalla Giudea a Roma. Pertanto, siccome Domiziano non si recò mai in Giudea, bisogna ammettere l'esistenza di un errore: quest'errore, presente già nel ricordo dei testimoni o nel passaggio da questo ricordo agli *Hypomnemata* di Egesippo, può essere supposto, a mio avviso, solo nel nome dell'imperatore, che fu probabilmente Tito, Cesare nel 69 come il fratello, o Vespasiano stesso, non Domiziano. Esso, in fondo, non sorprende in una tradizione orale conservata e raccolta parecchi anni dopo i fatti, quando la menzione di un processo subito da Cristiani davanti ad un imperatore flavio suggeriva naturalmente il ricordo della persecuzione di Domiziano: nella notizia di Egesippo, infatti, il rilascio dei due arrestati, disprezzati da «Domiziano» come «uomini semplici», porta anche a far cessare con un editto la persecuzione contro la Chiesa.

Di un «editto» e di una «persecuzione» Eusebio parlava, ma contro i Giudei, citando indirettamente Egesippo, anche a proposito dell'ordine di Vespasiano (III,12) di «cercare i discendenti di David». E in questo caso «Vespasiano» potrebbe essere o Vespasiano nel 69 o Tito nel 71.

È probabile pertanto che Egesippo abbia sdoppiato lo stesso episodio (che riguardava la ricerca dei discendenti di David in Giudea, ordinata da Vespasiano o da Tito) in due episodi distinti, attribuendo a Vespasiano, no-

[5] Su questo punto ha ragione J. Moreau, *La persecuzione del cristianesimo nell'impero*, tr. it. Brescia 1977 (I ed. francese 1956), pp. 37ss., secondo il quale la notizia di Tertulliano (*Apol.* V,4) sulla revoca della persecuzione da parte di Domiziano viene da Egesippo (cfr. *infra*).

to per la guerra giudaica, la persecuzione che «minacciava» gli Ebrei, e a Domiziano, noto per la persecuzione anticristiana del 95/96, «la persecuzione contro la chiesa» e l'interrogatorio dei due Cristiani della famiglia di Gesù, discendenti di David.

La notizia di Egesippo, da cui il Moreau[6] è partito in passato per negare l'esistenza della persecuzione domizianea, diventa così un'ulteriore prova di questa persecuzione: l'attribuzione da parte di Egesippo a Domiziano, che non era mai stato in Palestina, dell'interrogatorio in Palestina di Cristiani discendenti di David ricercati in base ad un editto da lui emesso contro la chiesa, si spiega solo con la conoscenza da parte di Egesippo di misure anticristiane di Domiziano. Scrivendo dopo Egesippo Tertulliano (*Apol.* V,4), che conosceva da altre fonti – e in particolare da Melitone – l'esistenza della persecuzione domizianea, seconda dopo quella di Nerone, fu indotto ad attribuire a Domiziano in base ad Egesippo la revoca di quella persecuzione che da tutte le altre fonti pagane e cristiane, sappiamo invece revocata da Nerva: «Aveva tentato anche Domiziano, che era un mezzo Nerone per crudeltà; ma, siccome era anche metà uomo, pose fine facilmente a ciò che aveva cominciato, dopo avere anche richiamato quelli che aveva relegato» (*Apol.* V,4).

Sulla persecuzione domizianea tornerò più avanti: l'attribuzione a Vespasiano o a Tito della ricerca dei discendenti di David ricordata da Egesippo e dell'interrogatorio dei nipoti di Giuda ci permette intanto di concludere che fu nel corso della guerra giudaica che i Flavi ebbero occasione di conoscere in Giudea la locale comunità cristiana e di sentir parlare di Cristo e del regno di Dio, proprio come affermava Sincello. L'atteggiamento di tale comunità, che non aveva partecipato alla rivolta ed aveva lasciato Gerusalemme per Pella fin dall'inizio di essa (*Eus.* III,5,3), e il diretto interrogatorio dei due nipoti di Giuda li convinsero che i Cristiani non erano politicamente pericolosi.

Di questa conoscenza diretta si deve tener conto per comprendere l'atteggiamento tollerante e certamente non ostile che i Flavi assunsero, fino agli ultimi anni di Domiziano, nei riguardi dei Cristiani anche a Roma.

Sulla tolleranza dei Flavi verso il Cristianesimo insiste lo Speigl[7], che spiega con essa sia le parole con cui Luca termina – egli crede – in questo periodo – gli *Atti degli Apostoli*, sia la mancanza di ostilità, con cui lo storico ebreo portavoce dei Flavi, Flavio Giuseppe, parla dei Cristiani nelle Antichità Giudaiche, sia, infine, il palese favore verso l'impero di Clemente Romano nella I *lettera ai Corinzi*.

[6] *Op. cit.*, pp. 37ss.

[7] J. Speigl, *Der roemische Staat und die Chriesten*, Amsterdam 1970, pp. 5ss.

Lasciando aperta la questione della data degli *Atti* – che io ritengo composti prima dei Flavi – e della lettera di Clemente, che io ritengo databile sotto il regno comune di Nerva e Traiano, mi sembra certo che la cauta disapprovazione mostrata da Giuseppe nei riguardi delle violenze dei Sadducei verso la comunità cristiana di Gerusalemme al tempo della morte di Giacomo Minore e il suo schierarsi con quei «moderati» tra i Giudei che protestarono contro tali violenze ricorrendo al nuovo governatore romano (*AI* XX,9,1ss.) sia un indizio palese dell'atteggiamento che egli sapeva adottato dalla corte nei riguardi del problema cristiano.

II) *I Cristiani nella dinastia flavia: il problema della persecuzione di Domiziano*

Questo atteggiamento era a mio avviso condizionato, oltre che dalla conoscenza diretta che Tito e Vespasiano avevano avuto in Giudea della nuova religione (che doveva ancora presentarsi ai loro occhi come una setta interna al giudaismo), anche dai particolari contatti che la dinastia Flavia aveva con essa in Roma: alludo alla presenza di membri cristiani nel ramo collaterale dei Flavi, quello di Flavio Sabino, fratello di Vespasiano. Questa presenza risulta in effetti attestata dalle notizie di fonte pagana (Dione e Bruzio), a noi giunte sulla persecuzione di Domiziano, e deve essere pertanto discussa in connessione con tale persecuzione. In passato, nel 1960 e nel 1965[8], ho cercato di dimostrare sia l'esistenza di una persecuzione di Domiziano contro i Cristiani, sia l'adesione al cristianesimo dei membri della dinastia flavia (Flavio Clemente e le due Flavie Domitille) e dell'aristocrazia (Acilio Glabrione) condannati da Domiziano nel 95[9].

Dopo gli studi da me dedicati alla questione[10], il problema della persecuzione di Domiziano è stato nuovamente affrontato da più parti: alcuni, mettendo in atto precomprensioni più o meno nette, continuano a negare l'esistenza stessa di una persecuzione anticristiana di Domiziano[11]; altri, in-

[8] M. Sordi, *La persecuzione di Domiziano*, in «Rivista di Storia della Chiesa», 14, 1960, pp. 1ss.

[9] Su questo v. M. Sordi, *I Flavi e il Cristianesimo*, in «Atti del Congresso Internazionale di studi vespasianei», Rieti 1981, pp. 137ss.

[10] Io stessa sono tornata sul problema in *L'ambiente storico culturale cit.*, in «Ricerche storico-bibliche», 1998, pp. 227ss.

[11] S. Rossi, *La cosiddetta persecuzione di Domiziano*, in «Giornale Italiano di Filologia», 15, 1962, pp. 303ss.; Speigl, op. cit., pp. 20ss.; J. Christian Wilson, *The problem of Domitianic date of Revelation*, in «New Test. Stud.», 39, 1993, p. 605; G. Jossa, *I Cristiani e l'impero romano*, Napoli 2000, pp. 73ss.

terpretando il passo di Dione in chiave strettamente giudaica, ritengono convertiti al Giudaismo e non al Cristianesimo gli aristocratici e i membri della stessa dinastia flavia messi a morte nel 95[12]; altri ancora accettano l'esistenza di una persecuzione anticristiana e la presenza di Cristiani nella dinastia, ma solo per la Flavia Domitilla esplicitamente ricordata come cristiana da Bruzio[13]; altri infine accettano sia l'esistenza di una persecuzione anticristiana, sia l'adesione al Cristianesimo e non al Giudaismo di Flavio Clemente, di sua moglie Flavia Domitilla e di Acilio Glabrione[14]. Dal breve riassunto che ho fatto risulta chiaramente che al centro di tutte le discussioni e delle diverse interpretazioni dei moderni si trova il passo di Dione relativo alle condanne del 95. Da questo passo credo opportuno partire per un riesame del problema, chiarendo però fin dall'inizio che con tale riesame intendo soltanto chiarire la natura delle accuse, di Cristianesimo o di Giudaismo, che coinvolsero nel 95 alcuni membri dell'aristocrazia romana e della stessa dinastia flavia, non rimettere in discussione l'esistenza o meno di una persecuzione anticristiana da parte di Domiziano. Su questa persecuzione non ho niente da aggiungere a ciò che ho scritto negli anni scorsi e che è accettato, del resto, dagli studi del Keresztes, del Pergola, del Bengston: essa è ben nota, e in modo indipendente, a tutta la tradizione cristiana del II secolo, dal Pastore di Erma a Melitone, da Egesippo a Tertulliano, come ammette G. Jossa, ma trova conferme, oltre che nei testi cristiani contemporanei, dalla I *Clementis* all'Apocalisse, nei pagani Plinio e Bruzio. Anche se fosse veramente possibile – ciò che io non credo – spiegare le allusioni dei singoli testi in modo da negare la persecuzione, dichiarando ad esempio che le improvvise sciagure che colpirono la comunità di Roma, a cui allude Clemente, non sono collegate con un fatto persecutorio, che i riferimenti dell'Apocalisse sono o puramente escatologici o un ricordo della persecuzione neroniana, che carattere escatologico hanno pure i riferimenti alla persecuzione contenuti nel Pastore di Erma, che Melitone attribuisce una persecuzione a Domiziano per dimostrare che solo i cattivi imperatori perseguitano il Cristianesimo,

[12] W.H.C. Frend, *Martyrdom and persecution*, Oxford 1965, pp. 113 e 214-217; Smallwood, *op. cit.*, pp. 376ss.; A.M. Rabello, *The legal condition of the Jews in the Roman Empire*, in ANRW II, 30, 1980, p. 697.

[13] P. Keresztes, *The Jews, the Christians and emperor Domitian*, in «Vigiliae Christianae», 27, 1973, pp. 1ss. e in *Imperial Rome and the Christians*, Boston 1989, pp. 83ss.

[14] Ph. Pergola, *La condamnation des Flavies «chrétiens» sous Domitien*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 90, 1978, pp. 497ss.; H. Bengston, *Die Flaver*, München 1979, pp. 235ss.; I. Ramelli, *La satira IV di Giovenale e il supplizio di san Giovanni a Roma sotto Domiziano*, in «Gerion», 18, 2000, pp. 343ss.

che Tertulliano, infine, dipende esclusivamente dal fraintendimento di Egesippo, il concordare di tante fonti indipendenti fra loro nell'attribuire a Domiziano la seconda persecuzione dopo Nerone, non permetterebbe, a mio avviso, dubbi seri sull'esistenza della persecuzione stessa.

Prendiamo dunque in considerazione il racconto di Dione sulla condanna di Flavio Clemente e degli altri «giudaizzanti».

Il cap. 14 del libro 67 di Dione (di cui ci è giunta insieme ai capp. 13 e 15 l'epitome di Xifilino e di Zonara) è chiaramente datato, grazie al consolato di Clemente, ancora in corso al momento della sua uccisione (14,1) e all'indicazione consolare dell'anno successivo, il 96 (14,5) della morte di Domiziano. Si tratta quindi senza alcun dubbio del 95. Il contesto nel quale il racconto è inserito è quello dell'espulsione dal senato di Cecilio Rufino, colpevole di aver danzato e, soprattutto, della condanna degli stoici fra cui Rustico Aruleno e Erennio Senecione, accusati di aver mantenuto vivo il ricordo di Trasea, della repressione dell'opposizione filosofica collegata col rifiuto dell'adorazione e dell'epiteto di *dominus et deus* a Domiziano (di questo si parla nel cap. 13) e, nello stesso tempo, dei prodromi della congiura che, con il crescere dei sospetti seguiti proprio alla morte di Clemente (14,4), culminò nella morte di Domiziano (di cui si parla nel cap. 15). Degno di attenzione appare il fatto che, nei particolari della congiura (l'elenco di nomi scritto su foglie di tiglio e consegnato da un bambino ignaro alla moglie dell'imperatore), Dione adegua il suo racconto a quello che circolava al suo tempo sulla morte di Commodo[15].

L'epitome sembra abbastanza fedele e completa (e non attenta solo all'uccisione di personaggi illustri), perché il cap. 14 inizia con la notizia della pavimentazione della strada da Sinuessa a Puteoli; subito dopo, con una formula annalistica, Dione continua: «Domiziano uccise con molti altri anche Flavio Clemente mentre era console, sebbene fosse suo cugino ed avesse in moglie una parente, Domitilla. Rinfacciava ad ambedue l'accusa di ateismo, per la quale furono condannati anche molti altri che deviavano verso costumi giudaici; di essi, alcuni soltanto furono messi a morte, altri furono privati dei loro beni. Domitilla fu soltanto deportata a Pandataria. Mise a morte poi Glabrione, che era stato console insieme a Traiano, a cui furono rivolte altre accuse oltre a quelle dei molti e anche di aver combattuto con le belve. Domiziano aveva concepito verso di lui, spinto dall'invidia, un'ira profonda, soprattutto quando lo aveva costretto, mentre era console, durante gli *Iuve-*

[15] È significativo a questo proposito il confronto fra *Dio.*, 67,15,3 e *Herod.*, 1,17. Sul problema v. F. Grosso, *La lotta politica al tempo di Commodo*, Torino 1964, pp. 400-402.

nilia di Alba, ad uccidere un grande leone e quello non solo non ne aveva avuto alcun danno ma lo aveva sistemato con la massima destrezza».

Le accuse e le condanne di cui Dione parla si articolano in tre gruppi: 1) l'accusa di ateismo che colpisce Flavio Clemente e Domitilla e porta l'uno alla condanna a morte, l'altra alla deportazione; 2) l'accusa di ateismo che colpisce «i molti altri che deviano verso costumi giudaici» e implica per alcuni la morte, per altri la confisca dei beni; 3) la «medesima accusa dei molti» (cioè ancora l'ateismo e i costumi giudaici) che colpisce insieme ad altre (e a quella di aver combattuto con le fiere, che risale al 91) Acilio Glabrione.

L'accusa che accomuna tutte e tre le categorie è dunque quella di ateismo (*impietas*), cioè quella di aver rifiutato il culto agli dei di Roma e, naturalmente, anche all'imperatore: più propriamente questo secondo rifiuto, particolarmente importante per un imperatore che esigeva di essere chiamato *dominus et deus* (*Dio* 67,13,4 e *Suet. Dom.* 13,2), implicava un'accusa di *maiestas* cioè di *asebeia*[16] ed è interessante osservare che lo stesso Dione, nell'epitome di Xifilino (68,1,2), riferendo la decisione di Nerva di lasciare liberi coloro che erano sotto giudizio per *asebeia* e di richiamare gli esuli, ricorda anche che egli non permise a nessuno di accusare altri di *asebeia* e «di costumi giudaici».

È questo rifiuto del culto agli dei dell'impero e all'imperatore che viene colpito con la morte in Flavio Clemente, in Acilio Glabrione e in molti altri; con la deportazione in Domitilla; con la confisca dei beni, infine, in altri. La «deviazione verso i costumi giudaici» è presentata, esplicitamente solo per il «secondo gruppo», implicitamente per tutti, come *una circostanza della colpa comune*, esattamente come l'accusa di avere aderito allo stoicismo è presentata nel cap. precedente (*Dio* 67,13,3) come la circostanza che accomuna le condanne a morte di Erennio Senecione, di Rustico Aruleno e di «molti altri» e la condanna all'esilio di «tutti i rimanenti», i quali per il rifiuto dell'*adoratio* erano sospettati in realtà, come rivela il successivo episodio di Iuvenzio Celso, di aver congiurato contro l'imperatore. Coloro che «avevano deviato verso i costumi giudaici» e che furono condannati nel 95, furono condannati dunque per ateismo (*impietas*) e per *asebeia* (*maiestas*), come gli stoici condannati precedentemente, nel 93-94, furono condannati per *asebeia*, cioè per *maiestas*, indipendentemente dalle circostanze (adesione allo stoicismo, adozione di costumi giudaici) che avevano accompagnato la loro colpa: non c'è dubbio infatti che formalmente l'adesione alla filosofia stoica, la più diffusa fra l'altro e «tradizionale» filosofia dello stato romano, non poteva comportare né comportò mai la pena di morte; allo stesso modo l'ado-

[16] E.M. Smallwood, *op. cit.*, p. 379.

zione di costumi stranieri, o comunque estranei alla tradizione romana, poteva essere sottoposta ad una multa (come era avvenuto già da qualche anno per coloro che *improfessi Iudaicam viverent vitam*: *Suet. Dom.* 12,2), o poteva essere punita con l'espulsione dal senato di chi ne faceva parte, come capitò secondo Dione a Cecilio Rufino per aver danzato e, forse, ad Acilio Glabrione per aver combattuto le belve) o con pene pecuniarie e con una nota di infamia per tutti gli altri (*Suet. Dom.* 7,3), ma non poteva essere in se stessa punita con la morte.

In particolare non poteva essere colpita con la morte l'adozione di costumi collegati con una religione come il giudaismo, che l'impero riteneva lecita, pur avendola sottoposta, dal 70 in poi, alla tassa del *fiscus iudaicus*, e pur avendo inasprito, proprio con Domiziano, la riscossione di quella tassa[17]. Da Vespasiano in poi la libertà religiosa era pagata, dagli aderenti al giudaismo, con il versamento di un didracma: tale libertà comportava anche l'esenzione da tutti i culti dello stato, compreso quello dell'imperatore. Dal punto di vista formale, dunque, sarebbe bastato che gli aristocratici romani accusati di «deviazione verso i costumi giudaici» si professassero chiaramente come aderenti al giudaismo e che versassero il didracma dovuto al fisco dai Giudei, perché l'accusa di ateismo e di *asebeia* avanzata contro di loro cadesse. La cosa sarebbe apparsa certamente scandalosa, almeno per gli uomini (per le donne era invece abbastanza consueta anche nell'aristocrazia), ma si sarebbe risolta con sanzioni morali e con vessazioni di vario genere, ma certamente non con la morte. Ma noi sappiamo che, da qualche anno, sembra verso il 90/92[18], quando cioè Domiziano si era messo a riscuotere con più asprezza la tassa giudaica, erano diventate frequenti le accuse al fisco di persone che *senza dichiararsi giudei* (*improfessi*) vivevano alla giudaica e di altre che *dissimulata origine* non pagavano la tassa (*Suet. Dom.* 12,2). La categoria svetoniana di coloro *qui improfessi Iudaicam viverent vitam* presenta delle indubbie analogie con quella di coloro che deviavano verso i costumi giudaici di Dione: noi sappiamo in effetti che Nerva intervenne a favore degli uni e degli altri, sia sopprimendo l'indebita estensione agli *improfessi* della tassa giudaica (questa soppressione, che non è, si noti, la soppressione del *fiscus iudaicus*, la cui tassa continuò ad essere regolarmente pagata dagli aderenti al giudaismo, fu celebrata da Nerva con una moneta dalla leg-

[17] Sul problema v. E.M. Smallwood, *op. cit.*, pp. 345ss. (e p. 371).

[18] Per la data 90/92, ricavabile dagli accenni di Marziale, v. E.M. Smallwood, *op. cit.*, p. 377. Il 92 è anche l'anno a cui, secondo Plinio (*Ep.* X,96,6), risalgono le defezioni dal Cristianesimo di alcuni Cristiani della Bitinia.

genda *fisci Iudaici calumnia sublata*), sia col divieto delle accuse di *asebeia* e di *vita giudaica* (*Dio* 68,1,2).

Chi erano questi *improfessi*? La Smallwood (pp. 378ss.) dice che si tratta di una categoria «nebulosa»: essa poteva in effetti comprendere sia i proseliti del giudaismo, sia gli aderenti al Cristianesimo. L'incertezza nella scelta fra i due gruppi può sussistere però, a mio avviso, solo finché si trattava di pagare o meno la tassa giudaica: ma quando il non dichiararsi Giudei significava incorrere nell'accusa di ateismo e nella pena di morte, quando cioè il problema non era più di natura fiscale ma penale, non si vede che cosa avrebbe potuto impedire a dei proseliti romani del giudaismo, di professarsi apertamente giudei e di evitare la condanna capitale e le pene più gravi.

La IV satira di Giovenale[19] ci permette di inserire qui uno strano episodio: durante le feste di Alba, le stesse in cui Domiziano costrinse Acilio Glabrione a lottare contro un orso (vv. 94-102) e in cui lo stesso Giovenale piange la morte inflitta più tardi al giovane consolare, si parla anche della cattura di un grosso pesce «straniero» (*peregrina est belua*, v. 127), di cui si dice che apparteneva al fisco (*res fisci est*, v. 55) e che Domiziano, come Pontefice Massimo, si preparava a cuocere in una profonda padella (*testa alta*, v. 131). Che Giovenale alluda qui ad un fatto preciso, è stato già detto dal Luisi, che pensa all'uccisione della Vestale Massima Cornelia, condannata da Domiziano ad essere sepolta viva secondo un'arcaica norma. La Ramelli, tenendo conto del significato cristoforo del pesce (il cui nome, in greco, contiene, come è noto, le iniziali di Cristo), del contesto dell'intera satira, che, con la menzione di Glabrione e della sua morte solleva il problema della persecuzione anticristiana, dell'accenno finale ai *cerdones*, in cui si sono visti appunto i Cristiani, avanza l'ipotesi, a mio avviso molto suggestiva, che Giovenale accenni qui al supplizio inflitto da Domiziano all'Apostolo Giovanni, che, uscito illeso dall'olio bollente, fu relegato a Patmos. Di tale supplizio parlavano Tertulliano (*De Praescrip. Haereticorum*, 36,2/3) e, come sembra di poter ricavare da Gerolamo (*In Matth*. III,20,23), che cita *ecclesiasticas historias*, anche Egesippo.

L'episodio è un'ulteriore conferma dello stretto legame fra l'indagine per il *fiscus iudaicus* e la persecuzione anticristiana, che scoppiò solo nel 95. L'accusa agli aristocratici cristiani di adozione di «costumi giudaici» – pienamente comprensibile in una comunità che, come quella romana, aveva ricevuto la fede direttamente da Gerusalemme (cfr. supra) – si risolveva soprattutto nel rifiuto di tributare il culto agli dei dell'impero, un rifiuto a cui

[19] I. Ramelli, *La satira IV cit.*, pp. 343ss.

il Giudaismo non dava più la copertura giuridica né esplicitamente né implicitamente: l'adesione al Cristianesimo di questi *improfessi* si rivelava, ora, agli occhi dei pagani, ateismo ed empietà. Di condanna per Cristianesimo parla apertamente per una donna della famiglia dei Flavi, un'altra Flavia Domitilla, non moglie, ma nipote, di Flavio Clemente, un autore pagano indipendente da Dione, il cronografo Bruzio, da identificare forse con *Bruttius Praesens*, certamente anteriore ad Eusebio (che lo ricorda in forma anonima in *H.E.* III,18) di cui Malala conservava oltre a quello che ci interessa (il fr. 3 *Peter*, noto anche a Gerolamo e a Sincello) altri due frammenti, l'uno mitologico, l'altro relativo ad Alessandro Magno: Domiziano, secondo il frammento di Bruttius, nel XV anno del suo impero (= 95), *condannò con molti altri* Flavia Domitilla, figlia di una sorella del console Flavio Clemente, e la relegò per la sua testimonianza a Cristo nell'isola di Ponza. La stessa notizia è ripetuta da Gerolamo, da Malala X p. 262 D, da Sincello I p. 650 D. che parla anche dell'uccisione di Clemente «per Cristo»[20].

Ho cercato di dimostrare altrove – la cosa è ora accettata da altri studiosi[21] – che Bruttius è indipendente da Dione e che la Flavia Domitilla esiliata a Pandataria, ricordata da Dione, è persona diversa dalla Flavia Domitilla esiliata a Ponza, di cui parla Bruttius. La notizia di quest'ultimo d'altra parte si integra con quella di Dione (ambedue parlano di «molti altri» condannati insieme alla persona o alle persone da loro espressamente citate), e non la contraddice: l'importanza della testimonianza di Bruttius, ciò che ha reso Bruttius e non Dione interessante per Eusebio e per i più tardi scrittori cristiani, è il fatto che Bruttius, a differenza di Dione, parlava esplicitamente di Cristianesimo, senza ricorrere alla cauta perifrasi dionea[22].

Ciò non significa però, come sostiene il Keresztes[23], che solo la Flavia Domitilla ricordata da Bruttius come cristiana fosse effettivamente cristiana e che gli altri fossero giudaizzanti; Flavia Domitilla fu condannata «con molti altri» sia per Dione che per Bruttius: fra questi molti altri bisogna inserire i personaggi ricordati da Dione, Flavio Clemente e sua moglie, a cui ci riporta, come ha confermato anche il Pergola[24], lo studio degli antichi cimite-

[20] G. Migliorati, *Cassio Dione e l'impero romano*, Milano 2003, p. 212 (che mostra qualche incertezza nell'identificazione).

[21] M. Sordi, *La persecuzione cit.*, pp. 6ss.; P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 18ss.; Pergola, *art. cit.*, pp. 418ss.

[22] La cautela di Dione si spiega, a mio avviso, come ho già detto altrove, con il rango senatorio delle persone coinvolte.

[23] P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 26ss.

[24] Pergola, *art. cit.*, pp. 412ss.

ri cristiani, e Acilio Glabrione, che fu condannato, dice Dione, «per gli stessi motivi degli altri».

La figura di Acilio Glabrione rappresenta il punto di collegamento fra il gruppo degli «stoici» e il gruppo dei «Cristiani». Secondo Dione infatti Acilio Glabrione fu condannato *anche* per altri motivi: da Svetonio risulta (*Dom.* 10,2) che egli fu ucciso insieme ad altri ex consoli (Civica Cereale e Salvidieno Orfito) mentre si trovava *in exsilio*, e tutti furono condannati *quasi molitores rerum novarum*. La notizia di Svetonio non contraddice quella di Dione, ma la conferma sia per gli «altri motivi» – di natura politica – che portarono, insieme all'accusa di ateismo, alla condanna a morte di Glabrione, sia per la condanna all'esilio, precedente a quella della morte, e collegata con ogni probabilità all'episodio di Alba, di cui parla Dione[25]: Glabrione era stato dunque mandato in esilio dopo il suo consolato del 91 (forse nel 94 quando fu espulso dal senato per motivi «morali» anche Cecilio Rufino), come *molitor rerum novarum*, come oppositore politico, dunque, e non come cristiano; fu condannato a morte come cristiano nel 95, quando Domiziano decise di colpire, con Flavio Clemente, gli altri membri dell'aristocrazia cristiana. Ciò che colpisce in questa vicenda è che Acilio Glabrione fu condannato per cristianesimo nel 95 mentre era in esilio almeno dal 94: ciò fa pensare che il suo cristianesimo fosse già noto a Domiziano nel 94, ma che quest'ultimo non volesse, allora, punire il cristianesimo con la morte. Nel caso di Glabrione il fatto nuovo, che determinò la condanna, non sembra essere stata pertanto la *scoperta* del suo cristianesimo, ma la decisione imperiale di colpire il cristianesimo nella aristocrazia. Sembra cioè di poter affermare che, indipendentemente da una certa tensione già esistente, a causa dell'inasprimento del fisco giudaico a danno degli *improfessi*, fra il governo imperiale e gli aderenti al Cristianesimo, sparsi nel popolo e nelle classi inferiori, fu solo nel 95 che Domiziano decise di mettere apertamente sotto accusa, per ateismo, il cristianesimo[26].

Svetonio, parlando della condanna di Flavio Clemente nel 95 dice che essa avvenne *repente ex tenuissima suspicione* (*Dom.* 15,1): la condanna avvenne in effetti nello stesso anno in cui Domiziano aveva onorato il cugino, rivestendo con lui il consolato ordinario e dopo che aveva indicati come suc-

[25] Sull'episodio v. anche Giovenale *Sat.* IV,95ss, e Frontone *ep. ad Marc. Caes.*, V,23; cfr. Ramelli, *art. cit.* p. 352.

[26] Una conferma della tolleranza palese che Domiziano accordò nella sua stessa *domus* al Cristianesimo, ci viene da un'interpretazione di Plin. *Pan*, 49,8 (A. Barzanò, *Plinio il Giovane e i Cristiani alla corte di Domiziano*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 36, 1982, pp. 408ss.).

cessori i figli di lui. Il *repente* non è dunque un'annotazione casuale, ma corrisponde ad una situazione precisa. Diventa importante, a questo punto, osservare che anche le «disgrazie che colpirono i Cristiani di Roma, che Clemente romano ricorda ai Corinzi per giustificare il suo mancato intervento, furono *improvvise* (I *Clementis* 1,1).

L'accostamento fra l'*improvvisa* condanna per *ateismo* del cristiano Flavio Clemente e le *improvvise* «congiunture e disgrazie» che colpirono nello stesso periodo i Cristiani di Roma mi sembra suggestivo: fu – io credo – l'improvvisa rottura di Domiziano con Flavio Clemente a spingere l'imperatore a incriminare per ateismo i Cristiani, a cui la protezione di un influente membro della dinastia, aveva assicurato, fino a quel momento, una certa copertura. Svetonio, Dione, lo stesso Giovenale (sia pure in modo implicito e indiretto) sono concordi nel fare della morte di Clemente l'inizio del crescendo drammatico di sospetti e di condanne che provocò la fine della stessa tirannide domizianea: *Quo maxime facto* – dice Svetonio (15,1) subito dopo aver riferito la morte di Clemente – *maturavit sibi exitium. Continuis octo mensibus tot fulgura facta nuntiataque sunt ut exclamaverit: «Feriat iam quem volet...»*, e Dione (67,14,4): ricorda che dopo la condanna di Flavio Clemente e degli altri, Domiziano «sospettò tutti»; Giovenale, che non nomina Clemente, compiange la fine di Acilio Glabrione e termina la sua IV satira dicendo che Domiziano dopo aver ucciso *impune et vindice nullo claras inlustresque animas*, fu ucciso egli stesso *postquam cerdonibus esse timendus coeperat* (IV, v. 151ss.).

Alla congiura di Sigerio e di Partenio che uccise l'imperatore nel settembre del 96 (*Dio.*, 67,15), partecipò, come è noto (*Suet. Dom.* 17,1) Stefano, procuratore della moglie di Clemente, Domitilla. Filostrato dice anche che costui volle, in questo modo, vendicare Clemente (*V.A.*, 8,25,1): non sembra, in ogni caso, che Stefano fosse cristiano né che i Cristiani abbiano avuto alcuna parte nella uccisione di Domiziano. Tertulliano (*Apol.* 35,44/45) cita Sigerio e Partenio in un passo destinato a ricordare che le congiure contro gli imperatori, quelli del passato come quelli del suo tempo, non furono mai opera di Cristiani, ma di pagani.

Il passo è tanto più interessante se si tien conto dell'attualità che la congiura contro Domiziano aveva al tempo di Commodo: ben difficilmente, se i Cristiani avessero in qualche modo partecipato alla congiura antidomizianea, Tertulliano avrebbe fatto un esempio così pericoloso.

Escludendo dunque la possibilità di un complotto cristiano intorno a Clemente, collegato, ad esempio, con un tentativo fallito di usurpazione dinastica – Svetonio parla del resto solo di sospetti irrilevanti (*ex tenuissima*

suspicione) –, resta da domandarsi di che natura siano stati i sospetti che indussero Domiziano a mettere a morte il cugino, di cui fino a pochi mesi prima aveva la massima fiducia, e a travolgere contemporaneamente nelle stesse accuse i suoi correligionari.

Il confronto fra la notizia di Dione e quella di Svetonio permette di rispondere che questi sospetti furono di natura religiosa e che l'accusa si concretizzò, per Clemente, per gli altri membri cristiani della dinastia e della aristocrazia e per i «molti altri» senza nome né grado sociale, in un'accusa di ateismo, in un'accusa, cioè, di rifiuto di culto agli dei dell'impero. È da escludere che Domiziano abbia scoperto solo nel 95 le simpatie del cugino per il Cristianesimo; è probabile invece che egli abbia toccato con mano solo nel 95 che il Cristianesimo imponeva al cugino il rifiuto del culto pubblico: in questo caso l'occasione dello scontro potrebbe essere indicata nel consolato che Clemente rivestì appunto nel 95. Di lui Svetonio biasima la *contemptissima inertia*, la tendenza cioè a estraniarsi dalla vita pubblica: era stato appunto astenendosi dalla vita e dalle cariche pubbliche che Flavio Clemente era riuscito a nascondere fino a quel momento a Domiziano la radicale incompatibilità della sua fede con la tradizione religiosa romana, della cui conservazione l'imperatore era un custode scrupoloso[27]. Se questa ipotesi è esatta diventa comprensibile la connessione fra l'improvvisa condanna per ateismo di Flavio Clemente e l'improvvisa persecuzione contro i Cristiani: gli accertamenti del fisco giudaico avevano isolato negli anni precedenti questi *improfessi* dagli aderenti al giudaismo ufficiale, per i quali valeva la copertura della *religio licita* giudaica; contro costoro, ormai chiaramente identificati, diventava possibile l'accusa di ateismo.

Traendo ora le conclusioni dell'analisi sin qui condotta, si può affermare che la persecuzione di Domiziano ebbe un significato fondamentale per tutto lo sviluppo successivo dei rapporti fra Cristianesimo e Impero:

1) essa contribuì a individuare definitivamente i Cristiani che sino a quel momento (quando non c'era stata la volontà esplicita di colpirli, come era successo con Nerone), avevano potuto godere, sia pure come *improfessi*, della liceità giuridica concessa al giudaismo. Da questo momento il rifiuto dei Cristiani di adorare gli dei dell'impero non trova più la copertura di una *religio licita*, i cui fedeli erano esentati da tale culto, e, in mancanza di un riconoscimento particolare, si configura oltre che come *superstitio illicita*, anche come *ateismo*, empietà. Resta così definita, con Domiziano, la natura

[27] *Suet. Dom.* 8,3 (sulla restaurazione dell'antica pena per l'incesto delle vestali) e 8,5 (*ne qua religio deum impune contaminaretur*...). Sulla condanna della Vestale Cornelia v. A. Luisi, *Il rombo e la Vestale*, Bari 1998.

strettamente religiosa e individuale della colpa di Cristianesimo, che assume ora quella configurazione giuridica che la caratterizzerà nelle accuse popolari e nei processi del II secolo e che manterrà fino agli editti di Valeriano.

2) La persecuzione di Domiziano colpisce il Cristianesimo non solo a Roma, ma in tutto l'impero (come rivelano l'accenno di Epitteto per l'Epiro e quello di Plinio per la Bitinia), ma colpisce soprattutto il Cristianesimo nell'aristocrazia romana: ed è qui che si manifesta per la prima volta, nell'atteggiamento di Flavio Clemente, quella tendenza all'*inertia*, all'assenteismo dalla vita politica, che trova la sua spiegazione in comprensibili motivi di prudenza, ma che provoca anche la sdegnosa ostilità della classe dirigente romana (*contemptissima* dice Svetonio l'*inertia* di Clemente), che aveva sempre considerato il suo principale dovere la partecipazione alla vita pubblica. Si delinea così chiaramente sotto Domiziano quello che costituirà sotto Marco Aurelio uno dei punti più difficili del rapporto fra i Cristiani e l'impero.

3) La persecuzione di Domiziano ci fornisce inoltre il nome di alcune grandi famiglie romane (gli stessi Flavi e gli Acilii Glabriones) che, al pari di quelle già conosciute al tempo di Claudio e di Nerone (i Sergii Pauli e i Pomponii Graecini) manterranno nel II secolo in forma nascosta rapporti con la Chiesa di Roma e a cui dobbiamo forse gli atteggiamenti esplicitamente o implicitamente filocristiani assunti da alcuni imperatori, nonostante la crescente ostilità del senato e dell'opinione pubblica e, in particolare, la capacità di pressioni sulla corte che la lettera di Ignazio ai Romani riconosce alla Chiesa di Roma.

Capitolo quinto
IL RESCRITTO DI TRAIANO E LA POLITICA DEGLI ANTONINI

L'avvento di Nerva e di Traiano apre quel periodo felice che va sotto il nome di impero degli Antonini[1]: un periodo di prosperità, frutto delle conquiste militari di Traiano, e, fondamentalmente, di pace, soprattutto nella sua fase centrale, sotto i regni di Adriano e di Antonino Pio; un periodo di massima espansione della vita cittadina, dalla cui vitalità dipende la vita stessa dell'impero, sentito da molti come una confederazione di libere città. L'ideologia imperiale, che trova i suoi panegiristi e i suoi portavoce nei retori greci, da Dione Crisostomo a Elio Aristide, e nel latino Plinio, esalta il carattere liberale e illuminato della monarchia e il carattere civile del principato, che trovano la loro massima espressione nella teoria della scelta del migliore, della successione cioè non dinastica né effetto di tumultuose delibere militari, ma regolata dal principio dell'adozione, fondata sul consenso e sull'approvazione del senato.

La filosofia stoica, che aveva sempre e quasi *naturaliter* ispirato l'anima romana e la mentalità senatoria e che Nerone e i Flavi (soprattutto Domiziano) avevano perseguitato per la sua opposizione al culto imperiale e all'autocrazia, si fonde ormai con l'ideologia stessa del regime ed arriva in trono con Marco Aurelio: mai la filosofia e la ragione hanno avuto tanto onore come nell'epoca degli illuminati Antonini, che gradiscono essi stessi il titolo di filosofi. Eppure poche epoche vedono risorgere, come questa,

[1] In realtà il primo Antonino è Antonino Pio, da cui prende il nome Marco Aurelio (*Imp. Caesar M. Aurelius Antoninus Augustus*), dal quale e dal figlio Commodo assunse il nome per i suoi figli, in base ad una adozione fittizia, Settimio Severo. Sarà Alessandro Severo a rifiutare il nome di Antonino, screditato dalle follie di Eliogabalo.

con tanta forza l'irrazionale, assistono al dilagare dei culti orientali e della magia, cercano il prodigio e il miracolo, scatenano il fanatismo religioso delle folle; la pietà religiosa, ancorata alla vecchia tradizione greca e romana, ma nutrita pure dai fermenti nuovi provenienti dai misteri egiziani e dagli oracoli caldaici, pervade anche gli scritti degli intellettuali e rafforza la convinzione, che il razionalismo e lo scetticismo dominanti negli ultimi tempi della repubblica e nel primo secolo dell'impero avevano oscurato, che solo sulla *pax deorum* si fonda la stabilità dell'impero. Il culto dell'imperatore vivente viene ufficialmente rifiutato, ma la sacralità dell'impero è ormai un fatto acquisito per tutti e l'accettazione pratica di forme di culto si accoppia ormai tranquillamente, diversamente che nel I secolo, con la formazione stoica della classe dirigente. Sintomo eloquente di questo clima mutato è il diverso atteggiamento che nella rappresentazione attualizzante di Alessandro Magno, la cui *imitatio* mai come ora ha tanto peso nell'ideologia romana del potere, assumono Curzio Rufo e Arriano. Mentre Curzio, che scriveva nel I secolo, sotto i Giulio-Claudi secondo alcuni, sotto i Flavi secondo altri, condanna senza remissione la pretesa del Macedone agli onori divini e vede in questa pretesa il segno della corruzione dell'Oriente e di una tirannica e sacrilega superbia, Arriano, che scrive sotto gli Antonini, giustifica la richiesta di Alessandro, ritenendo quegli onori solo il segno della sacralità del potere e il presidio efficace di esso. Gli imperatori non chiedono il culto alla loro persona e tentano anzi di limitarlo, ma le folle e anche gli intellettuali fanno a gara nel tributare all'imperatore e alla sua famiglia onori divini; il titolo di *dominus*, la cui assunzione aveva scandalizzato al tempo di Domiziano, diventa ora di uso corrente, anche se viene ufficialmente rifiutato. Una trasformazione silenziosa è in atto nell'impero: il dominato sta nascendo all'interno stesso del principato, per effetto di una spinta soprattutto culturale che condiziona gli stessi imperatori. Intanto, dietro la facciata esteriore di sicurezza e di prosperità, si delineano i primi sintomi della crisi che travaglierà il III secolo e che erompe in tutta la sua forza già al tempo di Marco Aurelio. La vita cittadina, apparentemente prospera, denunzia le prime difficoltà finanziarie e la necessità di interventi dal centro; i barbari in movimento cominciano a forzare le frontiere e per la prima volta dopo Mario schiere di invasori penetrano in Italia e raggiungono Aquileia; terremoti, carestie, pestilenze devastano l'Asia e provocano panico religioso nelle folle pagane alla ricerca di un capro espiatorio; il principato civile comincia a rivelare pubblicamente il suo fondamento militare, indicando per la prima volta nella titolatura il proconsolato, che dal tempo di Augusto dava all'imperatore, con l'*imperium maius et infinitum*, il

comando di tutti gli eserciti; il principio dell'adozione si rivela una forma transitoria, destinata ad essere accantonata dal primo imperatore con figli propri.

La trasformazione del principato civile in una dinastia militare, che trova nel consenso degli eserciti più che in quello del senato il suo fondamento e la sua stabilità, appare ormai compiuta con Marco Aurelio, con il quale l'impero è costretto a riprendere una politica di espansione militare, e la cui moglie assume per prima, ufficialmente, il titolo di *mater castrorum*.

In questo nuovo clima culturale e religioso l'ostilità, che già nel I secolo aveva animato le folle pagane verso i Cristiani, trova nuovo incremento, identifica in essi coloro che, rompendo con il loro rifiuto dei culti tradizionali e il loro «ateismo» la *pax deorum*, attirano sull'impero la maledizione divina e chiede allo stato un deciso e massiccio intervento contro di loro: questa ostilità raggiunge ormai anche la cultura dominante che, con Tacito, Plinio, Svetonio, condanna la nuova religione come *superstitio prava e immodica*, *nova* e *malefica*, riscopre con Frontone le vecchie calunnie dei *flagitia*, maledice con Elio Aristide l'empietà dei nuovi «atei»; solo gli scettici o i razionalisti, come Luciano o come Galeno, guardano ad essi con beffardo distacco o con tollerante rispetto, deridendone la credulità o criticandone il fideismo, ma senza manifestare nei loro confronti alcun odio preconcetto. Lo stato, che col rescritto di Traiano regola ora, in modo ambiguo ma stabile, i suoi rapporti con i Cristiani con una norma che rimarrà in vigore fino a Valeriano, appare ugualmente lontano, nel periodo degli Antonini, sia dalla benevolenza simpatizzante di alcuni imperatori del I secolo, sia dalla volontà persecutoria di altri: preoccupato di non urtare l'opinione pubblica ostile con il veto alle accuse di Cristianesimo, ma convinto nello stesso tempo della non pericolosità politica dei Cristiani e intenzionato a limitare gli effetti di una applicazione indiscriminata della legge, il potere imperiale definisce il carattere strettamente religioso e individuale della colpa di Cristianesimo e vieta la ricerca di ufficio, oscillando poi tra le interpretazioni più favorevoli (Adriano) e quelle più rigorose (Antonino Pio) della norma traianea, fino a che Marco Aurelio non arriverà, prima attraverso un inasprimento della persecuzione, poi mediante un compromesso, a quella tolleranza di fatto, che caratterizzerà tutta l'epoca severiana.

Nello scontro fra il Cristianesimo e la mentalità e la cultura dominanti, che nel corso del II secolo si delinea con chiarezza sempre maggiore e si manifesta nella battaglia ideologica fra gli apologisti cristiani, da Giustino a Melitone, da Atenagora a Tertulliano, e i primi polemisti pagani, da Frontone a Celso, il potere imperiale resta fondamentalmente neutrale e rifiuta di

impegnarsi in una soluzione politica della controversia, ribadendo la sua decisione a intervenire contro i Cristiani solo su denunzia privata.

Ma consideriamo separatamente l'atteggiamento dei singoli Antonini.

Nerva

Nel 96, dopo la caduta di Domiziano, Nerva, con il richiamo dei relegati[2] e il veto contro le accuse di ateismo e di costumi giudaici (*Dio*, 68,1,1/3), manifestava per l'ultima volta la sua decisa volontà a non agire contro i Cristiani: l'emissione di una moneta per celebrare questo atto di clemenza[3] rivela l'importanza che Nerva intendeva dare a questo provvedimento e induce a supporre, su Nerva stesso, pressioni di elementi influenti, favorevoli al Cristianesimo. Questo non sorprende se pensiamo a famiglie come quella degli Acilii Glabriones, che la persecuzione di Domiziano aveva travolto e a cui la caduta del «tiranno» restituiva potenza e prestigio. La protesta di Frontone, console suffecto al 1° settembre del 96 (*Dio, loc. cit.*), contro il veto di Nerva è però il primo sintomo di una mentalità ormai dominante nel senato e dell'ostilità diffusa verso questo tipo di clemenza: Traiano infatti, associato nel potere da Nerva nel 97 mediante l'adozione e rimasto solo imperatore nel 98, non ripeterà il veto del padre adottivo. In realtà, mentre dell'accusa di costumi giudaici non si parlerà più nel II secolo, l'accusa di ateismo come rifiuto degli dei dell'impero diventerà dominante: e vedremo che l'ateismo è l'unica colpa che Traiano nel suo rescritto ritiene implicita nel Cristianesimo e punibile con la morte.

Il rescritto di Traiano a Plinio

Il rescritto di Traiano (Plin. *Ep.* X,97) è il banco di prova della problematica giuridica sul fondamento legale delle persecuzioni anticristiane, che es-

[2] Fra questi si trovava anche s. Giovanni, secondo la tradizione ecclesiastica (*Eus. H.E.* III,23,1); secondo Tertulliano, ma certamente a torto, il richiamo sarebbe dovuto a Domiziano stesso (Apol. V, 4: *restitutis quos relegaverat*).

[3] Cfr. Mattingly-Sydenam, RIC II, p. 227 nr. 53 (la leggenda *Fisci Iudaici calumnia sublata* è intorno ad una palma da datteri, emblema della Giudea). La moneta non pone fine alla riscossione del fisco giudaico, ma agli scandali e agli abusi compiuti contro gli *improfessi* nel corso di tale riscossione: v. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the early Church*, New York 1967, pp. 142ss.; P. Keresztes, *Rome and the Christian Church*, I in ANRW II, 23, 1 (1979), p. 260 e, ora, Migliorati, *op. cit.*, pp. 10-11.

so regola, come si è già detto, sino al tempo di Decio e di Valeriano. Gli studiosi sono divisi, oggi come in passato, fra quelli che credono ad una legge speciale, quelli, ormai meno numerosi, che pensano all'applicazione della *coercitio*, quelli secondo cui il Cristianesimo veniva punito in base alle leggi comuni, e, in particolare, alle leggi che riguardavano, anche prima della comparsa del cristianesimo, le colpe religiose[4].

L'autenticità del rescritto e della lettera di Plinio a Traiano che lo provocò (*ibid.* 96) è per tutti fuori discussione e le ipotesi di eventuali interpolazioni non hanno ormai alcun seguito[5]: non c'è dubbio che esso è il più antico documento ufficiale sui rapporti fra il Cristianesimo e lo stato romano.

Il luogo in cui i processi avvennero e da cui partì la lettera di Plinio può essere identificato, sulla base della collocazione della lettera stessa nell'epistolario, tra Amiso (a cui si riferisce la ep. 92) e Amastri (a cui si riferisce la ep. 98), ambedue sulla costa orientale del Mar Nero; la data, sempre sulla base dell'epistolario, può essere fissata fra il 18 settembre e il 3 gennaio del II anno del governo di Plinio il Giovane in Bitinia, databile fra il 109 e il 111 secondo alcuni, fra il 111 e il 113 secondo altri: i processi e il carteggio che ne seguì appartengono dunque all'autunno-inverno del 110/111 o del 112/113[6].

Plinio comincia dichiarando di non aver mai partecipato ai processi contro i Cristiani (*Cognitionibus de Christianis interfui nunquam*): ciò significa che, al tempo di Plinio, quindici anni circa dopo l'avvento al trono di Traiano, i processi contro i Cristiani davanti ai governatori provinciali non erano un fatto nuovo, sconosciuto, ma un fenomeno ricorrente: l'ignoranza confessata da Plinio (*ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*)

4 Per la precedente bibliografia, rinvio al mio articolo in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 14, 1960, pp. 344ss.; successivamente v. J. Speigl, *Der roemische Staat und die Christen*, Amsterdam 1970, pp. 45ss.; J. Molthagen, *Der roemische Staat und die Christen in zweiten und dritten Jahrh.*, Gottingen 1970, pp. 24ss.; A. Wlosok, *Rom und die Christen*, Stoccarda 1970, pp. 27ss.; P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 273ss. Per un commento analitico v. A.N. Sherwin White, *The letters of Pliny*, Oxford 1966, App. v, pp. 772ss.; R. Freudenberger, *Das Verhalten der roemischen Behoerden gegen die Christen*, München 1969 2ª. Uno status quaestionis aggiornato fino al 1975 si trova in P. Cova, *Plinio il giovane e il problema delle persecuzioni*, in «Bollettino di Studi Latini», v, 1975, pp. 293ss.; sul problema sono tornata io stessa in *Plinio, Traiano e i cristiani*, in AA. VV., «Plinius der Jungere und seine Zeit», München-Leipzig, 2003, pp. 267ss.

5 Sul sospetto avanzato da L. Hermann in «Latomus», 13, 1954, pp. 343ss., v. ora P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 274ss. (con note).

6 Lo Sherwin White colloca il governo di Plinio in Bitinia fra il 109 e il 111; il Freudenberger fra il 111 e il 113.

nasce dalla sua inesperienza personale (egli non aveva avuto finora occasione di partecipare a questi processi né come governatore, né come membro del *consilium principis*) e riguarda la prassi normalmente seguita, non la punibilità legale del «delitto» di Cristianesimo, su cui, nonostante l'evidente mancanza di istruzioni ricevute da Traiano su processi di questo tipo e la mancanza di esperienza personale, Plinio mostra di non avere dubbi, mandando a morte, come egli stesso ricorda, i Cristiani confessi (*ibid.* 96,3 *perseverantes duci iussi*).

Plinio sa dunque che, in base alla legge, i Cristiani confessi devono essere condannati: quale fosse secondo Plinio il contenuto di questa legge lo si deduce dalle prove che egli chiede a coloro che, accusati di cristianesimo, negano di essere Cristiani (*ibid.* 96,5): imponendo agli accusati di sacrificare agli dei, di rivolgere suppliche con incenso e con vino all'immagine dell'imperatore e di dir male di Cristo, Plinio mostra di ritenere implicite nella colpa di Cristianesimo le colpe di *impietas* (ateismo) e di *superstitio illicita* e una mancanza di riverenza nei riguardi dell'imperatore: delle colpe religiose, dunque, che per il rifiuto del culto imperiale (peraltro mai imposto né richiesto da Traiano) tendono ad assumere significato politico.

Che il Cristianesimo rappresenti per lo stato un pericolo e che implichi, oltre al rifiuto del culto agli dei e all'imperatore e all'adesione ad un culto proibito, anche atti atroci ed osceni, i famosi *flagitia*, o impegni contrari alla morale e alla sicurezza dello stato, Plinio non lo crede; egli si dilunga assai nell'informare Traiano dei risultati dell'interrogatorio da lui condotto sotto tortura di due donne, probabilmente diaconesse, a proposito delle riunioni dei Cristiani e conclude (*ibid.* 96,8): «Non ho trovato nient'altro che una superstizione malvagia e smodata». Questa parte della lettera di Plinio, importantissima perché è la più antica testimonianza pagana sulle assemblee liturgiche dei Cristiani primitivi e sull'Eucarestia[7], è a mio avviso fondamentale per la comprensione dell'intera lettera pliniana: non solo perché Plinio conosce bene la diffidenza profonda di Traiano per ogni forma di vita associativa in Bitinia e il suo timore per le società segrete (*eterie*) e si preoccupa di tranquillizzarlo[8], ma anche perché, rappresentando le riunioni cristiane con la terminologia caratteristica delle *coniurationes* (*ibid.* 96,7: con l'accenno alle riunioni antelucane e al *sacramentum*) e capovolgendone poi le finalità

[7] Cfr. M. Sordi, *Sacramentun in Plin. ap.* X, 96, 7 in «Vetera Christianorum», 19, 1982, pp. 97ss. e, ora, *Da mysterium a sacramentum*, in «Il Mistero nella carne», a cura di A. M. Mazzanti, Castel Bolognese 2003, pp. 65ss.

[8] Sulla preoccupazione di Traiano per la vita associativa in Bitinia v. *Plin. Ep.* X,34; 93; 117.

(l'impegno imposto dal «sacramento» non è «in funzione di qualche delitto ma di non mancare alla parola data, di non commettere furti, rapine e adulteri, di non rifiutare la restituzione di un deposito») e sottolineando anzi l'impegno dei Cristiani ad un comportamento conforme alla morale e alle leggi, rivela il vero *animus* del rescritto e giustifica la sospensione dei processi (*ideo dilata cognitione*), e il ricorso all'imperatore (*ad consulendum te decucurri... res digna consultatione*) non più, come all'inizio, con la propria inesperienza ma, come dice ormai chiaramente, col desiderio di evitare un'inutile strage (*ibid.* 9: *propter periclitantium numerum*). Con questa difesa indiretta, attraverso i risultati dell'interrogatorio, dell'innocenza dei Cristiani nei confronti dei famosi *flagitia*, e della loro non pericolosità per lo stato, Plinio ripropone anche, alla fine della lettera, in modo indiretto, i tre quesiti iniziali: (*ibid.* 2 «se vi siano discriminazioni che tengano conto dell'età, se i bambini, per quanto in tenera età, non differiscano in nulla da quelli in età più matura, se si conceda perdono al pentimento, o se, a chi è stato Cristiano non giovi aver cessato; se il *nomen* in se stesso – cioè la semplice adesione – anche se esente da colpe vergognose, sia punito o se siano punite le colpe conseguenti all'adesione»), ed avanza una cauta proposta di clemenza (*ibid.*, 9-10).

Non è vero, a mio avviso, ciò che è stato scritto anche di recente, che l'unico problema di Plinio sia costituito dagli apostati, anche se è questo, certamente, l'unico dei tre quesiti a cui Traiano risponde in modo abbastanza esplicito: il quesito centrale nella problematica posta da Plinio a Traiano è costituito dalla punibilità del *nomen* o dei *flagitia cohaerentia nomini* ed è la soluzione di questo quesito che, secondo Plinio, coinvolge anche la possibilità di concedere *venia* alla *paenitentia* degli apostati. La domanda di Plinio – e qui concordo con la Wlosok e con il Keresztes – è se il Cristianesimo sia una colpa di fatto o di pensiero, una *culpa* o un *error*. Posto in questo modo, il problema è caratteristico del diritto romano, che non conosceva perdono per i «pentiti» per delitti contro le persone o contro lo stato (salvo nel caso, verificatosi nel famoso processo dei Baccanali del 186 a.C., che essi collaborassero per far arrestare i propri complici), ma che ammetteva una diversa punibilità per le colpe di fatto e per le colpe di pensiero o di parola. Il caso proposto da Ulpiano nel VII l. *De officio proconsolis* per i *mathematici* e i *vaticinatores*, se in essi fosse punita la *scientia* o l'*exercitium* e la *professio*[9], era analogo a quello posto da Plinio per i Cristiani e le esitazioni nascevano dalla complessità delle situazioni che si potevano presentare, nonostante l'esi-

[9] Cfr. *Mos. et Rom. Legum Collatio*, XV,11,2: *sed fuit quaesitum utrum scientia huiusmodi hominum puniatur an exercitium et professio.*

stenza di una legislazione in materia fin dall'epoca repubblicana. Si doveva punire il cristiano e si doveva punire il *mathematicus* per la semplice adesione al Cristianesimo (il *nomen*) e per la semplice conoscenza dell'astrologia (la *scientia*), o si doveva punire l'uno e l'altro per gli eventuali delitti che l'adesione al Cristianesimo comportava o per le pratiche magiche a cui la conoscenza dell'astrologia induceva? Il parallelo, come si vede, è calzante, anche se in qualche modo inadeguato, soprattutto per la diversità del rapporto fra la conoscenza dell'astrologia e l'adesione alla fede, da una parte e gli effetti di quella conoscenza e di quella adesione nella vita, dall'altra: Plinio, infatti, fa per suo conto un'ulteriore distinzione fra la pratica cultuale connessa con la professione di cristianesimo e la pratica morale, concludendo in tutti e due i casi di non aver constatato l'esistenza di nessuno dei *flagitia* che la voce popolare attribuiva ai Cristiani.

Ed è proprio la constatazione dell'assenza di *flagitia* e della presenza di una colpa (o *error*) esclusivamente religiosa («Non ho trovato nient'altro...») che giustifica la perplessità di Plinio sulla punibilità del solo *nomen*, cioè dell'adesione al Cristianesimo in quanto tale, e il suo ricorso all'imperatore per ottenere una normativa meno rigida, che tenga conto almeno dell'età e del sesso e che ammetta la possibilità del perdono ai «pentiti».

Il problema della condanna per il *nomen*, che tanta parte avrà negli atti dei martiri e nell'apologetica cristiana, non è dunque una invenzione dei Cristiani, collegata col valore che il Nome ha nella tradizione giudaica, ma è prima di tutto un problema giuridico romano. Ma condanna per il *nomen* significa condanna per Cristianesimo: non per ateismo o per *superstitio*, che sono ancora in qualche modo solo le colpe *cohaerentia nomini*, ma per Cristianesimo. E questo suppone una legge speciale, in cui il *nomen*, cioè l'essere cristiano, fosse proibito, un *non licet esse christianos*[10].

L'analisi della lettera di Plinio ci permette dunque di risalire da una legge speciale, abbastanza vaga nella sua formulazione, in cui era rifiutato al Cristianesimo il diritto di esistenza, ad una legge a cui Nerone per primo aveva dato applicazione, ma che poteva essere più antica di Nerone, tanto è vero che l'*abolitio* degli atti di Nerone non l'aveva annullata. Prescindendo da Nerone, l'unica notizia di una legge siffatta è quella relativa al senatoconsulto del 35 di cui parla Tertulliano.

Tornando alla lettera pliniana, bisogna dire che se Plinio si aspettava da Traiano una risposta diretta alle sue domande, che gli permettesse di usare,

[10] Escluderei (contro Sherwin White, *op. cit.*, p. 783) che *pertinacia* abbia qui valore tecnico e che possa da sola – e senza una legge speciale – proprio in quanto disprezzo della legge, giustificare la condanna.

al riparo di norme precise, un'oculata clemenza, deve essere rimasto alquanto deluso: la risposta di Traiano è un capolavoro di ambiguità e non risponde direttamente a nessuna delle tre domande del suo governatore ed amico, neppure a quella degli apostati, diversamente da quello che di solito si scrive. Traiano infatti permette l'assoluzione degli apostati, ma non in quanto apostati, ma in quanto solo *suspecti in prateritum*; e lascia che il sospetto resti sospetto, semplicemente suggerendo a Plinio di non domandare agli accusati di Cristianesimo se *siano stati* Cristiani, ma solo se *siano attualmente* cristiani. In questo modo Traiano perde tutto l'effetto psicologico dell'apostasia, dal quale Plinio si aspettava il ritorno di molti alla religione dei padri, e mostra chiaramente di non preoccuparsi troppo di «emendare» i Cristiani. Traiano, inoltre, dopo aver detto a Plinio che si è comportato benissimo nei processi anticristiani, gli suggerisce tra le righe di adottare per il futuro un comportamento diverso, non solo evitando ogni domanda sul passato degli imputati, ma limitando anche la prova richiesta a coloro che negano di essere Cristiani al solo sacrificio agli dei dell'impero e lasciando cadere la supplica all'immagine imperiale e la «maledizione» a Cristo.

Su due punti, inoltre, Traiano è chiarissimo e categorico: i Cristiani non devono essere ricercati (*conquirendi non sunt*) e possono essere perseguiti solo su denuncia privata, non anonima. Il secondo punto, il rifiuto delle denunzie anonime, corrisponde alla linea generale del principato traianeo e non costituisce un trattamento particolare a favore dei Cristiani. Il primo è certamente più importante, specialmente se si mette in rapporto col silenzio assoluto nel quale Traiano lascia cadere, contro la sua abitudine in Bitinia, le informazioni di Plinio circa gli aspetti associativi della professione del Cristianesimo. In un'altra occasione, a Plinio che sollecitava il permesso di fondare a Nicomedia un piccolo (meno di 150 uomini) corpo di pompieri, sotto la sua diretta sorveglianza, per fronteggiare gli incendi numerosi e disastrosi (*Ep.* X,33), Traiano aveva risposto con un rifiuto, dichiarando che qualsiasi pretesto gli abitanti della provincia di Bitinia avessero avuto per riunirsi, avrebbero formato un'eteria, cioè un'associazione politica eversiva e questo andava impedito. Perfino gli *eranoi*, associazioni di mutuo soccorso, sono tollerati per gli Amiseni, a cui ciò era stato concesso in base a leggi ed accordi precedenti, ma proibiti per tutti gli altri, «per non creare torbidi e riunioni illecite» (X,93); anche gli inviti alle solenni distribuzioni di sportule, che la consuetudine collegava con la celebrazione di nozze o di altre ricorrenze festose, sono proibiti da Traiano, in nome dell'ordine pubblico (*ibid.* 117). Alla luce di questi precedenti, il silenzio in cui Traiano lascia cadere le informazioni di Plinio sulle riunioni dei Cristiani e il consiglio che gli

dà, di non occuparsi delle riunioni dei Cristiani, non ricercandoli, e di considerare pertanto la colpa di Cristianesimo come una colpa individuale di carattere strettamente religioso, da perseguire solo su iniziativa privata, sono, a mio parere, estremamente eloquenti: essi dimostrano che Traiano, indipendentemente dalle informazioni di Plinio, è così profondamente convinto dell'assenza di ogni pericolo politico nel Cristianesimo, da fare in un certo senso eccezione per i Cristiani al rigoroso principio del divieto di ogni forma di vita associativa in Bitinia e da consigliare apertamente ai suoi governatori di ignorare le riunioni dei Cristiani e implicitamente, ai Cristiani stessi, di essere abbastanza cauti da non farsi denunciare. Non potendo ripetere il veto di Nerva, ormai impopolare non solo nell'opinione pubblica, ma anche in gran parte del senato, e non potendo neppure dare, per gli stessi motivi, un riconoscimento formale al Cristianesimo, Traiano resta deliberatamente nel generico, evita precisazioni che aggraverebbero il divieto della legge anticristiana e toglierebbero a lui ogni spazio di manovra, e cerca nei limiti del possibile di ridurre al massimo le occasioni di applicazione di tale legge. Ciò che sappiamo dei processi di Ignazio in Antiochia e di Simeone in Gerusalemme confermano le intenzioni rivelate dal rescritto[11].

Tertulliano ha ragione, a mio avviso, sia quando giudica il rescritto di Traiano una *sententiam necessitate confusam* (*Apol.* II,7 e si noti quel *necessitate*, che rivela da parte dell'apologista la comprensione piena di quella «confusione»), sia quando afferma apertamente che il rescritto fu un tentativo di eludere, almeno in parte, le leggi anticristiane (*Apol.* V,7: *Quales leges istas... quas Traianus ex parte frustratus est...*). In effetti il rescritto di Traiano fu una soluzione di compromesso, che ambedue le parti interessate, sia i Cristiani sia i pagani intransigenti, cercarono di sbloccare a proprio favore, o riproponendo con l'apologetica, fin dal tempo di Adriano, e poi con Giustino al tempo di Antonino Pio, la distinzione, già chiesta da Plinio, fra *nomen* e *flagitia*, o sollecitando da parte dello stato la ricerca d'ufficio contro gli «empi», che minacciavano la *pax deorum*; come tutte le soluzioni di compromesso, d'altra parte, il rescritto di Traiano permetteva un certo spazio di manovra e stabiliva un certo equilibrio, che sembrava pericoloso turbare. Così esso rimase formalmente in vigore, nonostante le disposizioni diverse verso i Cristiani dei vari imperatori chiamati ad applicarlo, fino a Valeriano: perfino Decio, nella sua smania di restaurazione religiosa, si presenterà come colui che attua fedelmente e rigorosamente il rescritto traianeo, non come un innovatore. Solo Valeriano, nel 257, si allontanò per la prima volta dalla impo-

[11] Sul martirio di Ignazio e di Simeone (*Eus. H.E.* III, 32ss.) v. M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, cit., pp. 132 e 146ss.

stazione traianea, individuando nella Chiesa, come comunità illecita, e non solo, nell'adesione individuale alla fede cristiana, una colpa da perseguire.

Il rescritto di Adriano a Minicio Fundano

Un primo tentativo di risolvere in favore dei Cristiani l'ambiguità del rescritto traianeo si ebbe sotto Adriano, col rescritto al proconsole d'Asia del 124/125, Minicio (o Minucio) Fundano. Il testo è conservato, nella versione greca e con poche varianti, in calce alla I apologia di Giustino (I *Apol.*, 68) e da Eusebio (*H.E.* IV,9); il testo latino di Rufino è solo una traduzione di Eusebio e non deriva dall'originale. L'occasione che spinse l'imperatore a intervenire fu una petizione dei provinciali d'Asia, trasmessa ad Adriano dal predecessore di Fundano, Licinio (o Serenio) Graniano, e destinata a sollecitare, come sembra risultare dal rescritto stesso (che rimane la nostra unica fonte per tutta questa vicenda), interventi più drastici da parte dello stato. Adriano non solo rifiuta di accedere alle richieste dei provinciali e ribadisce la norma traianea, secondo cui si può procedere contro i Cristiani solo sulla base di denunce regolari ma, sulla linea della sua rimanente legislazione[12], attribuisce all'accusatore e non all'accusato l'onere della prova e incita il governatore a punire a dovere i calunniatori. Chiarissimo nell'*animus* che lo ispira – e che è evidentemente ostile al fanatismo anticristiano delle folle e deciso a salvaguardare i Cristiani da esso – il testo conserva un'ambiguità sulla natura della prova da chiedere agli accusatori dei Cristiani, che devono dimostrare – dice il rescritto – «che essi fanno qualche cosa contro le leggi».

Questa formula è oggetto di un dibattito che, presente già nel mondo antico, si riproduce oggi fra gli studiosi moderni e alimenta la problematica relativa a questo rescritto[13]: essendo il Cristianesimo contro la legge, essa significa, secondo alcuni, che gli accusatori dovevano dimostrare che gli accusati erano Cristiani. Come al tempo di Traiano, dunque, ma con l'onere della prova all'accusatore e non all'accusato. Un'altra interpretazione ammette invece l'accoglimento implicito della distinzione, già proposta da Plinio, fra *nomen* e

[12] *Dig.* XXII, 5, 3 (il giurista Callistrato riporta una serie di rescritti, di cui 5 di Adriano a governatori di provincia – i numeri 1, 2, 3, 4, 6 – sul modo di ascoltare i testi nei processi e sul valore da dare alle loro testimonianze. Particolarmente importante per la severità contro gli accusatori che non riescono a provare le loro accuse è il numero 3; sul caso di un certo Alexander v. anche *Dig.* XLVIII, 2,7).

[13] Per la bibliografia v. M. Sordi, in «Rivista di storia della Chiesa», *art. cit.* 1960 e, ora P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 287ss.; sul rescritto v. ora G. Jossa, *op. cit.*, pp. 112ss.

flagitia, e ritiene che gli accusatori non dovessero dimostrare solo la adesione al Cristianesimo, ma l'eventuale esistenza di delitti comuni. L'aggiunta del rescritto (in base al quale, in questo caso, il governatore avrebbe dovuto punire «secondo la gravità della colpa») induce a preferire questa seconda interpretazione: se l'unica colpa da punire fosse stata, come per Traiano, l'adesione al Cristianesimo, la colpa e la pena sarebbero state uguali per tutti.

Confermano in questa interpretazione, che è quella sostenuta dall'apologetica cristiana del II secolo[14], alcuni indizi.

1) Ci fu effettivamente un periodo, sotto Adriano, in cui un cristiano confesso poteva essere assolto e in cui nei processi anticristiani si indagò sulle colpe comuni[15].

2) L'atteggiamento di Adriano verso i Cristiani sembra improntato, anche in base a fonti pagane, ad un interesse non ostile: la Storia Augusta ricorda che, prima di Alessandro Severo, Adriano ebbe in mente di riconoscere il Cristianesimo e che aveva già pronti dei templi senza statue da dedicare a Cristo[16]; Flegone di Tralles, liberto e portavoce letterario di Adriano, parlava nella sua opera di Cristo e di Pietro e riferiva prodigi e profezie che si erano avverati[17]. È probabile che la profezia di cui parlava Flegone, attribuendo erroneamente a Pietro una profezia di Cristo, fosse quella relativa alla caduta di Gerusalemme e alla distruzione del tempio: una profezia, lo si capisce facilmente, che non poteva non suscitare interesse negli ambienti della corte di Adriano, che fu impegnato fra il 132 e il 135 in una dura guerra in Giudea. La presa di posizione di Adriano nel rescritto a Minicio Fundano è anteriore di circa 10 anni alla rivolta giudaica e certamente non è collegata con essa: mi sembra probabile però che la dissociazione, in quella occasione come nel 70, dei Cristiani di Giudea dalla rivolta antiromana, abbia ulteriormente rafforzato in Adriano la convinzione dell'inopportunità di dar corso ad azioni anti-

[14] È, la linea di Giustino, nella II Apologia e quella del martire romano Lucio, di cui parla Giustino stesso all'inizio della II Apologia. È interessante osservare fra l'altro che l'apologetica cristiana comincia proprio con Adriano, con le apologie, per noi perdute o giunte frammentarie, di Aristide e di Quadrato. Il fatto che sotto Antonino Pio il rescritto fosse interpretato in modo più riduttivo e ostile ai Cristiani, non esclude che sotto Adriano fosse stata accolta un'interpretazione diversa. La lettera del rescritto permetteva in effetti, con la sua ambiguità, ambedue le interpretazioni.

[15] Iustin. I *Apol.* 7; Lucian. *De Morte Peregrini*, 16, su cui v. ora I. Ramelli, *I romanzi antichi e il Cristianesimo*, Madrid 2001, pp. 150ss.

[16] SHA *Vita Alex.* 43,6/7. Indipendentemente dalla storicità della notizia è interessante che una fonte pagana come la Storia Augusta ricordi il favore di Adriano verso il cristianesimo.

[17] Cfr. 16 Jacoby nr. 257.

cristiane. Se le notizie fornite da Malala per il martirio di Simeone a Gerusalemme sono esatte e se tale martirio va datato al 115/116[18], sembra del resto che anche Traiano negli ultimi anni della sua vita, e proprio in vista delle insurrezioni antiromane che serpeggiavano nelle comunità giudaiche negli anni della guerra partica in Egitto, in Mesopotamia, in Cirenaica, a Cipro e nella stessa Palestina, abbia ordinato la sospensione, almeno nella provincia di Giudea, delle condanne dei Cristiani, anche se regolarmente denunziati e confessi, anticipando in qualche modo la linea politica di Adriano.

Antonino Pio e il rescritto contro le «nuove religioni»

Si sa da Melitone, che come è noto scrisse la sua apologia sotto Marco Aurelio, che Antonino Pio non volle innovazioni nella legislazione anticristiana e che a più riprese, in rescritti diretti ai Tessalonicesi, agli Ateniesi e a tutti i Greci, raccomandò di «non innovare nulla sui Cristiani» (*apud Eus. H.E.* IV,26,10). Si sa anche però che fin dal primo anno di Antonino Pio le condanne per la pura adesione al Cristianesimo ripresero, non solo nelle province, ma anche a Roma, dove è noto il martirio di Papa Telesforo (nel I anno di Antonino Pio), e dove si svolse, sotto il prefetto di Roma Lollio Urbico, il processo contro Tolomeo e contro Lucio, riferito dalla I Apologia di Giustino (cap. 2).

Il tentativo di Lucio di richiamarsi al rescritto adrianeo e alla punibilità in esso contemplata dei soli «atti contro la legge» e non dell'adesione al Cristianesimo, fu subito respinto da Urbico, per il quale era appunto contro la legge l'adesione al Cristianesimo, secondo un'interpretazione, del resto, che, come si è detto precedentemente, la lettera del rescritto stesso permetteva.

Con l'inizio del regno di Antonino Pio, dunque, il rescritto di Adriano non fu rinnegato, ma fu interpretato nella sua forma più riduttiva, come semplice conferma della norma traianea, e con la sola aggiunta – e il comportamento cauto dell'accusatore di Tolomeo lo dimostra – dell'onere della dimostrazione lasciato all'accusa.

In realtà era profondamente mutato, sia per il carattere conservatore del nuovo imperatore (*Marc. Aurel. Pens.* I,16), sia per i suoi legami con gli ambienti tradizionalisti del senato, il clima spirituale e culturale della corte: sappiamo da Ulpiano che Antonino Pio indirizzò nel 141 a Pacato, legato della Lugudunense, un rescritto, il cui contenuto, in base al confronto fra il

[18] Malalas XI,273,5, p. 44 Schenk von Stauffenberg; cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 146-147.

testo riferito dallo stesso Ulpiano e quello riferito da un altro giurista, Paolo, impostava una nuova normativa (deportazione per gli *honestiores* pena di morte per gli *humiliores*) contro coloro che introducevano «nuove sette e religioni sconosciute alla ragione»[19].

Il rescritto non nominava i Cristiani e, probabilmente, non era diretto contro di loro, ma contro il dilagare della magia e della astrologia: non c'è dubbio tuttavia che le disposizioni contro le nuove sette potevano danneggiare anche i Cristiani e potevano essere – e di fatto furono – usate contro di loro. L'accusa di novità e di irrazionalità si trova infatti in questo periodo, applicata ai Cristiani, in Elio Aristide e nelle voci popolari riferite da Luciano[20], ed è in questo periodo che l'apologetica cristiana comincia a confutare queste accuse, rivendicando attraverso i libri dell'Antico Testamento, più antichi della sapienza greca, l'antichità del cristianesimo e sostenendo la ragionevolezza della fede professata dai Cristiani, rispetto alle favole accolte dal paganesimo.

Si è detto che, nonostante il mutamento del clima generale, Antonino Pio raccomandò a più riprese ai governatori di attenersi alle norme dei suoi predecessori e di non applicare ai Cristiani la ricerca d'ufficio: c'è almeno un caso, però, in cui questa norma fu certamente violata. Nel processo svoltosi a Smirne contro il vescovo Policarpo, intorno al 155, i funzionari locali, a cui spettava ancora sotto Antonino Pio la ricerca dei *latrones* (*Dig.* 48,3,6) ricercarono Policarpo, che si era allontanato da Smirne per sfuggire all'arresto, e, catturatolo, lo condussero davanti al governatore, il proconsole d'Asia Stazio Quadrato, che lo interrogò di fronte ad una folla urlante contro gli atei e contro i Cristiani e lo condannò come cristiano[21]. L'imbarazzo che il governatore rivela nell'interrogatorio di Policarpo, evitando di introdurre lui stesso l'accusa di Cristianesimo e fingendo addirittura di non sapere che egli era Cri-

[19] Sul rescritto a Pacato (C. Prastina Pacatus Messalinus, legato della Lugudunense) e il suo contenuto v. M. Sordi, *I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani*, in «Studi Romani», 9, 1961, pp. 372ss. e, in AA.VV.., *Marc Aurel*, ed. R. Klein, Darmstadt 1979, pp. 184ss.

[20] Lucian. *De morte peregrini*, 11, ricorda che Cristo fu ucciso in Palestina perché aveva introdotto nel mondo «questo nuovo culto»; Elio Aristide, Or. XLVI Dindorf 402, parla dei Cristiani come «degli empi in Palestina» che si allontanano dai costumi dei Greci e non onorano gli dei.

[21] Per la data del martirio di Policarpo, v. M. Sordi, *La data del martirio di Policarpo e di Pionio*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 15, 1961, pp. 277ss. R. Ronchey, *Indagine sul martirio di Policarpo*, Roma 1990, data al III secolo tale martirio. Ma v., contro, M. Sordi in RSCI, 44, 1990, pp. 505ss. e, ora, A. Carfora, *Morte e presente nelle meditazioni di M. Aurelio*, Napoli 2001, pp. 68ss. che data però il martirio di Policarpo nel 167 sotto Marco Aurelio, invece che nel 155.

stiano, così da provocarne la spontanea confessione, rivela la consapevolezza da parte del giudice romano dell'irregolarità di un processo in cui la ricerca d'ufficio era stata applicata ad un cristiano contro la normativa vigente.

Ci fu da parte imperiale qualche reazione per l'abuso compiuto a Smirne? La tradizione cristiana ci ha conservato in due copie (una riportata da Eusebio nella *H.E.* IV,13, l'altra in un codice parigino in calce alla II apologia di Giustino) un rescritto di Antonino Pio al koinon d'Asia, che Eusebio attribuisce ad Antonino Pio, ma con la titolatura di M. Aurelio nel suo primo anno di regno (161 d.C.), il codice parigino riporta con la titolatura di Antonino Pio nel 157, peraltro corrotta. Il confronto fra i due testi a noi giunti del medesimo documento rivela che il documento originario, indipendentemente dalla sua autenticità, doveva essere attribuito ad Antonino Pio[22]: liberato da quelle che appaiono evidenti interpolazioni cristiane[23] e dalla conclusione, che è sospetta perché permette in modo esplicito e senz'ombra di ambiguità l'assoluzione del cristiano confesso (conforme ad una leggenda, smentita peraltro da Tertulliano, secondo cui M. Aurelio avrebbe abolito la condanna per il *nomen*), il rescritto è un rimprovero rivolto al koinon d'Asia, cioè all'organizzazione comunitaria indigena della provincia e ai funzionari locali, di provocare tumulti nei riguardi di coloro che essi accusano di ateismo, ignorando che gli dei stessi sono in grado di punire gente siffatta, di perdere la testa di fronte ai terremoti che hanno colpito la loro regione[24] e di esercitare la ricerca d'ufficio[25] contro i Cristia-

[22] Sui problemi relativi a questo rescritto, v. M. Sordi, *La data del martirio...*, cit., pp. 281ss. e in *Il Cristianesimo e Roma*, pp. 167ss. e 427; P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 294ss. e, ora, Migliorati, *op. cit.*, pp. 385ss.

[23] Parlerei di interpolazioni più che di falsificazione: un esempio caratteristico è la prima frase del rescritto in cui l'imperatore dice che «spetta agli dei vegliare perché tali uomini non sfuggano al castigo, poiché sono essi, molto più di voi, che dovrebbero punire quelli che non vogliono adorarli (*Eus. H.E.*, IV,13,2). Questa affermazione, modellata su quella celebre di Tiberio (*Tac. Ann.*, I,73,6: *deorum iniurias, dis curae*) rientra nella tradizione politica romana: nel testo riportato dal codice parigino in calce all'apologia di Giustino, dopo l'accenno alla punizione degli dei, si aggiunge «se lo potessero».

[24] L'accenno ai terremoti, che avvengono e che sono già avvenuti (*Eus. H.E.*, IV,13,4), sono noti attraverso le fonti pagane (SHA *Vita Antonin.* 9; *Dio*, LXX,4) e sono stati datati, in base ad Elio Aristide negli anni 142/143; 147/148; 151/152, cfr. W.H. Waddington, *Mémoire sur la chronologie de la vie du rheteur Aelius Aristides*, Parigi 1867, pp. 40ss.; cfr. P. Keresztes, *art. cit.*, pp. 293; sul problema v. ora Migliorati, op. cit., pp. 388ss.

[25] Il testo (*Eus. H.E.*, IV,13,6) dice *elaunete kai diokete* usando i termini tecnici della ricerca d'ufficio.

ni, in contrasto con le disposizioni date dal padre dell'attuale imperatore (Adriano) e a più riprese dall'imperatore stesso (Antonino Pio). Riportato a questa forma originaria il rescritto potrebbe essere autentico e rivelarsi, sia per il contenuto sia per la data, la risposta del governo romano all'abuso di potere compiuto dalle autorità locali della provincia d'Asia durante il processo di Policarpo. Si può concludere pertanto che, nonostante il clima culturale mutato e il tradizionalismo di Antonino Pio, certamente non favorevole ai Cristiani, la volontà politica di limitare le possibilità di persecuzione e di non dar corso al fanatismo esasperato delle folle, che, specialmente nelle provincie orientali chiedevano decisi interventi contro i Cristiani, accusati di attirare con la loro empietà la maledizione degli dei e le catastrofi naturali, non venne meno, sotto Antonino Pio, nel governo romano.

Capitolo sesto
LA SVOLTA DI MARCO AURELIO, IL MONTANISMO E IL CONCETTO NUOVO DI MARTIRE

Il regno di Marco Aurelio e del figlio Commodo, associato al padre come Augusto fin dal 176/7 e poi suo successore nel 180, come segna una svolta in tutta la storia dell'impero (il Gibbon faceva iniziare con esso la decadenza), così segna anche una svolta decisiva nella politica dell'impero verso i Cristiani. Questa svolta si manifesta sia nei processi anticristiani, sia nell'intensificarsi dell'attività polemica e apologetica intorno al Cristianesimo, sia nelle misure legislative che preludono alla sistemazione severiana.

I processi anticristiani sotto Marco Aurelio

I processi anticristiani sotto Marco Aurelio permettono di distinguere tre fasi diverse nella politica imperiale: la prima fase, per la quale il documento fondamentale è il resoconto del processo di Giustino, rivela la stessa linea legislativa di Antonino Pio e riguarda il periodo della correggenza fra M. Aurelio e L. Vero, dal 161 al 169. Alcune fonti cristiane (gli *Atti* più tardi di Giustino, la *Vita* di S. Abercio, Orosio VII,15,4) collegano l'intensificarsi della persecuzione con un editto sui sacrifici, un *prostagma*, che esse intendono alla luce di quello posteriore di Decio, ma che trova invece la sua spiegazione nelle misure generali, note anche alla *Historia Augusta* (*Vita Marci* 13), decise in tutto l'impero negli anni 166/168 a causa della pestilenza seguita alla guerra partica e della pressione germanica, che si fece sentire, per la prima volta dopo Mario, in modo allarmante, all'interno dei confini dell'Italia. I processi anticristiani di questo periodo sono condotti tutti sulla

base della normativa vigente fin dal tempo di Traiano, in seguito a denunce private e senza che sia applicata la ricerca d'ufficio, e si concludono con la condanna per Cristianesimo, sentito ancora come colpa religiosa individuale. Tuttavia, nell'interrogatorio che Giunio Rustico, prefetto di Roma fra il 162 e il 167 e amico di M. Aurelio, conduce nei riguardi di Giustino, si avverte un interesse nuovo per la vita associativa dei Cristiani e per i loro luoghi di riunione, che sembra preludere a un mutamento legislativo.

La seconda fase riguarda gli anni intorno al 177, quando M. Aurelio stava per associarsi o aveva già associato il figlio Commodo, e si manifesta con l'inasprimento persecutorio attestato in Asia da Melitone, in Grecia da Atenagora e, soprattutto, in Gallia, dal famoso processo di Lione del 177.

Tale processo è stato, in occasione del 18° centenario, sottoposto ad una accurata revisione in tutti i suoi aspetti e a tale revisione rinvio per un'analisi approfondita della situazione religiosa, sociale, politica, culturale di Lione e della locale comunità cristiana al tempo del processo[1]. Agli effetti dei rapporti fra Cristianesimo e impero che stiamo esaminando, le novità più rilevanti del processo, quelle su cui io stessa ho avuto modo di richiamare l'attenzione[2], sono: a) l'applicazione ai Cristiani della ricerca d'ufficio da parte del governatore, il legato delle Tres Galliae; b) l'inutilità della apostasia, nella prassi adottata dal governatore, per evitare la condanna; c) l'atteggiamento di Marco Aurelio, che, consultato dal governatore sul da farsi, riporta gli apostati alla disciplina tradizionale stabilita da Traiano e ne ordina l'assoluzione, ma non impedisce in alcun modo la ricerca d'ufficio.

Ridimensionata la questione degli apostati (che il governatore, convinto dell'esistenza dei *flagitia*, aveva trattenuto, ma che M. Aurelio vuole assolti), la vera novità è nell'applicazione, col consenso dell'imperatore, ai Cristiani di Lione della ricerca d'ufficio vietata da Traiano e dai suoi successori. Poiché la ricerca d'ufficio appare applicata in questi anni ai Cristiani anche in altre parti dell'impero, come risulta dalle affermazioni di Melitone (*Eus. H.E.* IV,26,5) sui «nuovi decreti (*kainà dogmata*) per la provincia d'Asia e di Atenagora (*Presb.* I,3) e come appare confermato da Celso (VIII,69 Bader), bisogna ammettere che M. Aurelio aveva deciso di intervenire in modo più diretto contro i Cristiani, che i suoi predecessori avevano giudicato fino a quel momento non pericolosi per lo Stato.

[1] Aa.Vv., *Les martyrs de Lyon (177)*, Parigi 1978. Fonte del processo è la lettera della Chiesa di Lione e di Vienna alle chiese d'Asia riportata da Eusebio *H.E.*,V,1,2ss.

[2] M. Sordi, *La ricerca d'ufficio nel processo del 177* in *Les martyrs de Lyon*, cit., pp. 177ss.

A mutare la valutazione che il governo romano aveva dato fino a quel momento delle comunità cristiane e a renderle politicamente sospette era intervenuta la diffusione fra i Cristiani del Montanismo, con la sua intransigenza rigorista nei riguardi dello stato e la sua dipendenza dallo spirito antiromano delle rivolte giudaiche, le sue provocazioni palesi, le sue pretese profetiche e carismatiche e la sua sete di martirio. La distinzione fra le posizioni dei montanisti e quelle della «Grande Chiesa» non dovette essere agevole, nei primi anni, agli osservatori pagani: lo dimostra lo scritto di Celso[3], che pure conosce in modo dettagliato molte delle eresie cristiane, ma non nomina mai i montanisti ed attribuisce ai Cristiani in generale alcuni degli atteggiamenti propri di questi ultimi; lo dimostra il giudizio che M. Aurelio dà nei *Pensieri*[4] del martirio cristiano, che coglie puntualmente, nello spirito e nell'atteggiamento esteriore, la posizione dei montanisti davanti al martirio: in effetti, prima di essere una dottrina, il montanismo fu un movimento di entusiasmo religioso, propugnatore di un rinnovamento integrale e di un totale distacco dal mondo in vista della parusia imminente, un movimento capace di suscitare, per l'autenticità dello spirito religioso che lo animava, comprensione e simpatia anche fra quei Cristiani che non condividevano il fanatismo e le stranezze dei suoi «profeti», ma difficile, proprio per questo, da circoscrivere in limiti precisi[5]. Si spiegano così

[3] Su Celso portavoce di M. Aurelio, v. M. Sordi, *Le polemiche intorno al Cristianesimo nel* II *secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 16, 1962, pp. 17ss. (con bibliografia) e Ead., *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 179ss. L'aspetto politico della «Vera dottrina» di Celso è messo in rilievo anche da E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa di Marco Aurelio e Costantino*, tr. it. Firenze 1970, p. 104, secondo cui il libro tendeva a persuadere i Cristiani ad essere cittadini migliori.

[4] *Pens.* XI,3; v. M. Sordi, *Le polemiche...*, cit., pp. 6ss. Diversamente, G. Iossa, *Giudei, Pagani e Cristiani*, Napoli 1977, pp. 109ss. Sul «puro spirito di opposizione» che M.Aurelio attribuisce ai Cristiani, v. I.Ramelli, *Κατά ψιλὴν παράταξιν*, in CISA, XXV, 1999 pp. 81ss.

[5] Sugli atteggiamenti religiosi fra i Cristiani nel corso del II secolo e sull'influenza su di essi della concezione giudaica del martirio, v. W.H.C. Frend, *Martyrdom and persecution in the early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, pp. 18ss.; sul montanismo, la sua origine e la sua cronologia (Epifanio fissava la data di inizio al 155) v. anche la n. 11 in M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 467ss., e ora, M.Sordi, I.Ramelli, *Il montanismo*, in Aa.Vv., *La Profezia* (Parola, spirito e vita, 2000, pp. 201ss.). Sulla componente sociale e rivoluzionaria del montanismo v. M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel* III *secolo d.C.*, Fac. di Lettere e Filosofia 27, Catania 1970, pp. 535ss. Al problema del montanismo a Lione è stata dedicata una relazione da M.D.H. Kraft, in Aa.Vv., *Les martyres de Lyon*, cit., pp. 233ss.

l'equivoco dei pagani e le preoccupazioni e le diffidenze che il montanismo suscitò presso questi ultimi nei confronti di tutti i Cristiani: in questa situazione di confusione, l'incremento numerico dei Cristiani e la forza delle loro strutture comunitarie, sottratte dalla clandestinità ad ogni controllo, dovettero apparire non più solo un'offesa ai sentimenti religiosi e alle tradizioni a cui l'opinione pubblica era legata, ma una minaccia reale contro l'impero a cui l'intransigenza montanista alienava, con il divieto ai Cristiani delle cariche pubbliche e del servizio militare, la solidarietà di una parte dei suoi cittadini, proprio mentre l'aumentata pressione dei barbari rendeva questa solidarietà più necessaria.

La forma usata da M. Aurelio per aggirare, pur senza rinnegarlo apertamente, il divieto traianeo di *conquirere* i Cristiani, fu l'estensione ad altre categorie, tra cui i *sacrilegi*, della ricerca d'ufficio prima riservata ai soli *latrones*[6]. In questo modo i governatori di provincia potevano, ogni qualvolta l'utilità dello stato sembrasse comandarlo, *conquirere*, senza denuncia privata, i Cristiani, che l'opinione pubblica accusava di sacrilegio[7]. In base a questa disposizione imperiale il governatore delle Tres Galliae poté procedere nel 177 alla ricerca d'ufficio dei Cristiani di Lione e di Vienna senza che Marco Aurelio, interpellato da lui, lo accusasse di illegalità: in quegli anni la persecuzione anticristiana doveva apparire a Marco Aurelio come a Celso (VIII,68 Bader) la legittima difesa dell'impero, minacciato da una minoranza sovversiva. Si trattava in realtà di un tragico equivoco: né la Grande Chiesa né la maggioranza dei Cristiani condividevano le pregiudiziali antistatali e antiromane dei seguaci della nuova profezia ed il Montanismo con le sue pretese carismatiche, l'attacco ai templi e alle statue, e la sua ricerca spesso esibizionista e provocatoria del martirio aveva anzi incontrato, fin dal suo primo manifestarsi e specialmente in Asia, dove era sorto, la resistenza della gerarchia ecclesiastica.

È proprio il Martirio di Policarpo, che abbiamo datato nel 155, sotto

[6] Sull'estensione ai *sacrilegi* della ricerca d'ufficio attestata da *Dig.* I,18,13 e *Dig.* XLVIII,13,4,2 e l'accostamento di questo provvedimento ai «nuovi decreti» che secondo Melitone *apud. Eus. H.E.* IV,26,6 rendeva possibile sotto M. Aurelio ai governatori la ricerca d'ufficio dei Cristiani, v. M. Sordi, *I nuovi decreti di Marco Aurelio*, in «Studi Romani», 9, 1961, pp. 372ss. e Ead., *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 176ss. e, in Aa.Vv., *Les martyres de Lyon*, cit., pp. 179ss., e in Aa.Vv., *Marc Aurel*, cit., pp. 176ss. Sul problema v. anche A. Wlosok, «Gymnasium», 82, 1975, pp. 117 sgg. (rec. di D. Berwig, *Mark Aurel und die Christen*, Diss. Muenchen 1970); G. Iossa, *I cristiani e l'impero romano*, Roma, 2000 pp. 143 sgg. (che ammette le indicazioni delle fonti ma non ritiene «giuridicamente fondata» la mia interpretazione).

[7] Tertul. *Apol.* II,4; cfr. M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, cit. p. 429. Non c'è dubbio che i montanisti si esponevano a queste accuse anche dal punto di vista giuridico.

Antonino Pio, che rivela, con l'episodio di Quinto Frigio e la condanna della sua ricerca fanatica del martirio, il primo manifestarsi del movimento montanista e, nello stesso tempo, la necessità che esso pone nella Grande Chiesa, di riflettere sul martirio «secondo il Vangelo».

Nel Nuovo Testamento *martys* e *martyreo* indicano il «testimone» e «presto testimonianza», secondo il significato che tali termini hanno nel linguaggio del diritto e della storiografia classica[8]. Tuttavia, soprattutto nell'Apocalisse, all'idea di testimonianza fornita con le parole si affianca e si sovrappone quella di testimonianza con l'offerta della vita.

Il Montanismo il concetto ecclesiale di martire

Quando questa testimonianza data alla Persona di Cristo con l'offerta della propria vita arriva a sovrapporsi e addirittura a sostituire, nel termine *mártys* e nei suoi derivati, il significato originario di testimone? Gli studiosi moderni affermano – e io credo giustamente – che il primo testo in cui *mártys*, *martiýrion*, *martyréo* figurano come designazione del martirio cristiano è la lettera della chiesa di Smirne a quella di Filomelio sul martirio di Policarpo: l'Asia Minore, patria dell'Apocalisse, nella quale appaiono i primi sintomi del processo, è il luogo in cui «alla metà del II secolo si era ormai stabilito un uso tecnico di questi vocaboli». Credo anch'io che la morte di Policarpo, a noi nota attraverso la lettera riportata da Eusebio e da uno scritto parzialmente indipendente, il cosiddetto *Martyrium Policarpi*, abbia dato origine alla prima teorizzazione consapevole del nuovo uso «tecnico» di questa terminologia da parte della Chiesa e che l'Asia Minore sia la regione in cui tale uso si è diffuso: credo però che ciò sia avvenuto non per un graduale sviluppo linguistico (la sovrapposizione del martirio alla testimonianza è già presente in alcuni passi dei Sinottici, come in *Matth.* 10,18 e in *I Clem.* 5,2 e 5,4 a proposito di Pietro e di Paolo), ma per l'intervento di un fatto nuovo storicamente identificabile, il Montanismo, che costrinse la Chiesa, poco dopo la metà del II secolo, a prendere coscienza della realtà e della natura del martirio, che pure aveva vissuto sin dai primi anni della sua esistenza, e a fissare per la prima volta, teorizzandoli, i caratteri e il ricordo di un «martirio secondo il Vangelo» (*Mart. Pol.* I e XIX,1).

[8] M. Sordi, *La svolta del II secolo e la nascita del concetto ecclesiale di martire*, in «Aevum», 77, 2003, pp. 27ss. (a cui rimando per la bibliografia).

Che una svolta ci fu, nella valutazione cristiana del martirio è rivelato non tanto dalla terminologia greca, che rimane sostanzialmente la stessa, ma dall'adozione in ambiente latino del prestito greco *martyr*: Tertulliano è il primo scrittore latino ad usare il termine nell'*Ad martyras* del 197 e il ritardo non sorprende, visto che Tertulliano, insieme a Minucio, è il primo scrittore cristiano di lingua latina a noi giunto. Ciò che colpisce, invece, è che il nuovo termine, usato per indicare i testimoni uccisi per la fede e largamente usato negli scritti religiosi sia cattolici sia montanisti di Tertulliano posteriori all'*Ad martyras*, dal *De praescriptione haereticorum* al *De Pudicitia*, non è usato invece nell'*Apologeticum*, contemporaneo o di poco posteriore all'*Ad martyras*, nell'*Ad Nationes* probabilmente anteriore, nell'*Ad Scapulam*, negli scritti, cioè, indirizzati non a Cristiani ma a pagani. Neppure nelle traduzioni latine del Nuovo Testamento il prestito greco *martyr* sostituisce il latino *testis* e i suoi derivati, e non solo nelle traduzioni più antiche ma neanche in quella di Gerolamo della fine del IV secolo: eppure il pagano Ammiano Marcellino, contemporaneo di Gerolamo, conosce il termine nel suo nuovo significato «tecnico» ed «ecclesiale» e lo usa: XXII,11,10 *qui deviare a religione compulsi pertulere cruciatibus poenas ad usque gloriosam mortem intemerata fide et nunc martyres appellantur*. Cfr. XXVII,7,6: *ut martyras... colit religio Christiana*.

Ci sono senza dubbio molti passi, nel Nuovo Testamento, in cui il greco *mártys* e *martýrion* coprono esattamente lo stesso significato espresso dal latino *martyr* e *martyrium* e Gerolamo, che ha tradotto per lo più il greco *mysterion* con il lat. *mysterium* (e non con *sacramentum* come nelle traduzioni latine più antiche), avrebbe potuto tranquillamente rinunciare agli originari vocaboli latini *testis* e *testimonium* a favore dei più recenti ma più espressivi prestiti greci. Ma non l'ha fatto.

Con quale termine esprimevano il concetto di martire i latini prima di adottare il prestito greco *martyr*? Si è visto che Tertulliano, nell'*Apologeticum*, pressoché contemporaneo all'*Ad martyras*, ma rivolto a pagani, evita deliberatamente il nuovo «termine tecnico» ecclesiale, pur parlando a più riprese del martirio cristiano; alla *negazione* chiesta dai magistrati ai Cristiani egli contrappone invece costantemente la *confessione*: *Apol.* I,12 *interrogatus vel ultro confitetur*; II,10 *quod ceteris negantibus tormentis adhibetis ad confitendum, solis Christianis ad negandum*. Anche nel passo di Matteo in cui Gesù parla della testimonianza che i fedeli dovranno dare ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον davanti a governatori e a re (*Matth.* 10,18) egli dice poco dopo (*ibidem* 32-33) che ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ... ὅστις δ᾽ ἂν ἀρνήσηταί με ἀρνήσομαι κἀγώ;... e il

latino traduce: *Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum... Qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum...*

L'uso del verbo *confiteor* e dell'analogo *fateor* per il riconoscimento da parte dei Cristiani della loro fede davanti ai tribunali è certamente antico ed è usato anche da Tacito nel famoso passo relativo alla persecuzione neroniana: *Ann.* XV,44,6 *correpti qui fatebantur.*

È stato notato che è nella lettera delle chiese di Lione e di Vienna dell'epoca di Marco Aurelio che compare per la prima volta la distinzione fra μάρτυρες e ὁμολόγοι (confessore); solo coloro che hanno testimoniato col sacrificio della vita hanno il diritto al nome di martiri (μαρτυρίας προσηγορίαν). E Tertulliano, nell'*Ad martyras* I,1 si rivolge ai *benedicti martyres designati.*

Ho detto precedentemente che l'esperienza del martirio e della testimonianza che portava al martirio era stata vissuta dalla Chiesa fin dal I secolo durante le persecuzioni di Nerone e di Domiziano e, ancora, almeno in Bitinia e in altre regioni dell'impero, sotto Traiano: eppure di nessuno dei martiri del I secolo e degli inizi del II ci è giunto il nome, salvo che per Pietro e Paolo nella lettera di Clemente, in documenti contemporanei; degli aristocratici romani messi a morte da Domiziano «per ateismo e costumi giudaici», cioè – io credo – per Cristianesimo, siamo informati solo attraverso fonti pagane, come Dione e Bruzio. La fermezza con cui i Cristiani affrontavano la morte per la loro fede aveva già colpito, infatti, fin dal I secolo, i pagani: lo rivela il giudizio di Epitteto, secondo il quale, se i Galilei (cioè i Cristiani) non avevano paura della morte che il tiranno poteva loro infliggere (Epitteto aveva sperimentato l'esilio sotto Domiziano) e l'affrontavano serenamente ὑπὸ ἔθους, a maggior ragione ci si deve convincere della vanità di ogni timore ὑπὸ λόγου καὶ ἀποιδέξεως.

A mio avviso la contrapposizione ὑπὸ ἔθους – ὑπὸ λόγου («per abitudine – per ragionamento») non contiene, diversamente da ciò che spesso viene affermato[9], nessuna critica contro i Cristiani né alcuna accusa di irrazionalità, dato che anche in un altro passo lo stesso Epitteto (I,27,4-6) parlando del timore della morte, propone, per vincerlo, di opporre ad esso τὸ ἐναντί-

[9] G. Iossa, *Giudei, pagani cristiani*, Napoli 1977, pp. 109ss. e *I Cristiani e l'impero romano* cit. pp. 109s. ritiene che *ethos* = abitudine riveli una critica ostile; ma Epitteto, come si è visto, dice che un'abitudine cattiva si vince contrapponendo ad essa l'abitudine contraria e Musonio dice che l'abitudine è più efficace del ragionamento nella conquista della virtù, cfr. M. Sordi, *Le polemiche intorno al cristianesimo nel* II *secolo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 6, 1977.

ον ἔθος. Conferma la mia interpretazione il giudizio del maestro di Epitteto, Musonio Rufo, che nella V *Diatriba* si domanda se sia più efficace per l'acquisto della virtù l'abitudine (ἔθος) o il ragionamento (λόγος) e conclude δυνάμει μέντοι τὸ ἔθος προτερεῖ τοῦ λόγου («l'abitudine è più forte del ragionamento»)[10].

Il martirio cristiano come conseguenza della testimonianza resa a Cristo e l'esistenza di martiri erano dunque ben noti ai pagani e ai Cristiani anche prima della metà del II secolo: eppure i primi martiri di cui conosciamo il nome e le vicende da fonti contemporanee e non da tardi racconti leggendari appartengono alla seconda metà del II secolo: da Policarpo a Giustino ai martiri di Lione, databili tutti fra Antonino Pio e Marco Aurelio[11].

Ho affermato precedentemente che la diffusione, dopo la metà del II secolo, del significato nuovo, dato in greco e recepito in latino, del termine *mártys-martyr* e della decisione di conservare il ricordo preciso dei martiri e il loro nome, dipende a mio avviso da un fatto nuovo e storicamente accertabile: fu, io credo, la comparsa del Montanismo e delle prime avvisaglie di esso e la volontà di prendere le distanze dallo slancio irresponsabile e dalle pretese fondamentaliste con cui i Montanisti, ispirandosi alle rivolte giudaiche dell'epoca flavia e adrianea alle quali i Cristiani erano stati estranei, cercavano con l'autodenuncia e con la provocazione contro templi e contro statue la condanna e la morte, a costringere la Grande Chiesa a definire per la prima volta la natura del martirio «secondo il Vangelo» e a proporre a tutti l'esempio dei «veri» martiri.

Il *Martirio di Policarpo* è, innanzitutto, un testo polemico: esso sottolinea nel comportamento del Vescovo di Smirne, nel suo allontanamento dalla città per sfuggire all'arresto, nella compostezza e nella serenità del suo atteggiamento di fronte a coloro che lo catturano, nella tranquilla dignità delle sue risposte al governatore che lo condanna, l'imitazione del comportamento di Cristo (*Mart. Pol.* XIX: οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσι μιμεῖσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον Χριστοῦ γενόμενον) e ne coglie fin dall'inizio la differenza con il ben diverso comportamento di un certo Quinto Frigio, originario di quella Frigia in cui nacque il Montanismo, che, dopo essersi presentato spontaneamente al tribunale, vedendo le fiere ebbe paura e si lasciò persuadere a giurare e a sacrificare: *Mart. Pol.* IV Διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοί, οὐκ

[10] Musonio, *Diatribe*, a cura di I. Ramelli, Milano 2001, pp. 77ss.

[11] Per l'inizio del genere letterario della letteratura sui martiri, v. A.A.R. Bastiaensen, *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987 pp. IXss. (con bibliografia).

ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτούς, ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.

Per questo Policarpo deve essere additato all'imitazione dei fedeli, per questo la Grande Chiesa comincia ora a venerare i suoi martiri e a ricordarne i nomi, perché, come Policarpo, essi sono di Cristo «discepoli e imitatori».

Del Montanismo e dell'eresia dei Catafrigi Eusebio parla diffusamente (*H.E.* V,14 e 16-18), ricordando gli scritti antimontanisti e i sinodi tenuti in varie località dell'Asia per escludere dalla comunione i seguaci dell'eresia, da cui i Cattolici si allontanavano anche nel martirio per non dare nessun assenso allo spirito di Montano e delle sue donne.

La svolta di Marco Aurelio e le grandi apologie

Non si capisce la svolta di Marco Aurelio e la sua politica verso i Cristiani (da una parte con i «nuovi decreti» che inasprirono la persecuzione, permettendo, con la ricerca d'ufficio dei *sacrilegi*, l'arresto dei Cristiani e aggirando così, senza eliminarlo, il divieto traianeo del *conquirendi non sunt*, e, dall'altra, con la condanna – ricordata da Tertulliano *Apol.* V,4ss.[12] – degli accusatori dei Cristiani, destinata a scoraggiare le denunzie private e a favorire la graduale uscita degli stessi Cristiani dalla clandestinità), se non si tiene conto, come si è già detto, che alla radice dell'apparente contraddizione di questa politica c'è il tragico equivoco dell'eresia montanista.

Che Marco Aurelio confuse l'atteggiamento dei Montanisti con quello dei Cristiani in generale lo rivelano vari indizi: innanzitutto il durissimo giudizio che egli dà del martirio cristiano nei suoi *Pensieri* (XI,3), quando, distaccandosi dal giudizio già ricordato del suo maestro Epitteto, afferma che i Cristiani affrontano la morte κατὰ ψιλὴν παράταξιν. Il «puro spirito di opposizione» era caratteristico dei Montanisti; in secondo luogo Celso, portavoce di Marco Aurelio nel suo *Discorso vero*, del 178, mostra di conoscere, col loro nome, molte eresie cristiane, ma non nomina il Montanismo, pur conoscendone gli atteggiamenti, che attribuisce in generale ai Cristiani; infine il modo stesso con cui l'imperatore aggirò con i *kainà dogmata* il divieto traianeo di cercare i Cristiani, con l'estensione della ricerca d'ufficio dei *sacrilegi*, ai quali i Montanisti potevano essere facilmente assimilati, a causa dei

[12] Su questo provvedimento v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma* cit. pp. 193ss. e, ora, I. Ramelli, *Protector Christianorum*, in «Aevum», 76, 2002, pp. 101ss.

loro gesti provocatori contro templi e statue, rivela la gravità del fraintendimento e la percezione da parte dell'imperatore di un pericolo reale per l'ordine pubblico, aggravato dalla semiclandestinità nella quale, a causa anche del divieto della ricerca posto da Traiano, la diffusione del Cristianesimo era avvenuta.

Ma la «Grande Chiesa» non si identificava col Montanismo e non condivideva le pregiudiziali antistatali e antiromane dei seguaci di Montano e delle sue donne: negli anni fra il 176 e il 177 quattro apologie indirizzate a Marco Aurelio si proposero di dissolvere l'equivoco. Di queste apologie due, quelle di Apollinare e di Milziade, venivano dall'Asia, i cui vescovi avevano preso subito posizione contro il Montanismo, e da persone note anche per i loro scritti antimontanisti[13]. Dall'Asia veniva anche l'apologia di Melitone di Sardi, di cui Eusebio ci conserva interessanti frammenti; da Atene quella di Atenagora, l'unica a noi conservata per intero. In contrasto con le nostalgie giudaizzanti e antiromane del Montanismo queste apologie riaffermavano il tradizionale lealismo dei Cristiani: in particolare, in contrasto con la condanna montanista del servizio militare, Apollinare, nell'unico frammento conservato da Eusebio, ricordava i Cristiani che militavano nella XII Legione Fulminata ed attribuiva alle loro preghiere il recente (del 174 d.C.) «miracolo della pioggia», avvenuto durante la guerra contro i Quadi e immortalato dalla colonna Antonina[14]. Ancora più importante è la presa di posizione degli Apologisti a favore di due problemi politici che stavano a cuore di Marco Aurelio: la successione dinastica (l'imperatore voleva assicurare l'impero al figlio Commodo, in contrasto con l'ideologia senatoria della «scelta del migliore», perseguita nel II secolo dagli imperatori adottivi) e la ripresa della guerra contro i barbari, che avevano ricominciato a premere contro i confini dell'impero e della stessa Italia. L'augurio espresso da Atenagora nel cap. 37 della sua *Apologia*, dell'ingrandimento dell'impero e della sottomissione dei barbari corrisponde infatti ai progetti di conquista e di costituzione di nuove province formulati da Marco Aurelio nel 175 e osteggiati da una par-

[13] Dei quattro apologisti che si rivolgono in questi anni a Marco Aurelio, due, Apollinare e Milziade, sono noti anche per le loro posizioni antimontaniste. Per le prese di posizione degli apologisti sui punti controversi (lealismo all'impero e servizio militare) v. M. Sordi, *Le polemiche...*, cit., pp. 12ss.; Ead., *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 185ss.; sul problema (e in particolare per l'atteggiamento di Melitone) v. Speigl, *op. cit.*, pp. 170ss.; I. Ramelli, *L'apologia siriaca di Melitone*, in «Vetera Christianorum», 36, 1999, pp. 259ss.

[14] M. Sordi, *Le monete di Marco Aurelio*, in «Annali dell'Istituto Italiano di numismatica», 5/6, 1958/9, pp. 41ss. e, ora, in *Scritti di Storia Romana*, Milano 2002, pp. 55ss.; I. Ramelli, *Protector Christianorum* cit. pp. 103ss. (con bibliografia).

te del senato. Le apologie del 176 e del 177 si appellavano dunque non solo alla giustizia dell'imperatore, ma anche alla sua sensibilità politica, prospettandogli i vantaggi che sarebbero venuti all'impero e alla dinastia dall'adesione leale della forte minoranza cristiana alla sua politica.

A queste caute offerte la risposta venne, nel 178, da un portavoce di Marco Aurelio, Celso, che apre la terza fase della politica di Marco Aurelio verso i Cristiani: egli risponde alle dichiarazioni di lealismo politico rinfacciando ai Cristiani la mancanza di solidarietà con l'impero nel momento del comune pericolo, l'astensione dalle cariche pubbliche e dal servizio militare, l'abbandono dell'imperatore nella lotta contro i barbari e, soprattutto, la clandestinità; egli appare però ben consapevole del fatto che i Cristiani sono ormai numerosi e che il loro appoggio può essere molto importante per l'impero. Mal dissimulata dalla violenza polemica dottrinale, Celso formula, per la prima volta, forse a nome dello stesso Marco Aurelio, una cauta proposta di pace: i Cristiani traducano il loro lealismo in una collaborazione attiva, sul piano politico e militare, escano dalla clandestinità, e l'imperatore – lascia intendere Celso – sarà disposto alla tolleranza. Perché se l'impero cadesse nelle mani dei barbari sarebbe grave per i pagani come per i Cristiani. L'opportunità di un tacito «concordato» che regolasse la coesistenza fra la Chiesa e l'impero sembra chiaramente avvertita: fedele alla vecchia mentalità romana secondo cui *ubicumque multitudo esset* ci doveva essere anche un *legitimum rectorem multitudinis* (*Liv.* XXXIX,15,11), Marco Aurelio sentiva un pericolo non nell'organizzazione gerarchica della Chiesa, ma nella sua clandestinità.

E proprio questa esigenza di indurre i Cristiani ad uscire da una clandestinità, che non avevano scelta, e a partecipare alla vita dello stato, a garantire l'autenticità della disposizione che Tertulliano attribuisce a Marco Aurelio (*Apol.* V,6) proclamandolo *protector Christianorum*: con questo provvedimento l'imperatore non aboliva il «delitto» di Cristianesimo, che restava *superstitio illicita*, ma comminava la pena di morte per gli accusatori dei Cristiani. Tale provvedimento, che è stato ritenuto a torto un'invenzione apologetica e che appare invece confermato dal processo del senatore cristiano Apollonio (avvenuto a Roma subito dopo Marco Aurelio, nel 183/185, e finito con le condanne sia del martire che del suo accusatore)[15], si inquadra

[15] Per il cristianesimo del senatore Apollonio, morto sotto Commodo, v. M. Sordi, *Un senatore cristiano dell'età di Commodo*, in «Epigraphica», 17, 1955, pp. 104ss. Contro, ma con argomenti a mio avviso non decisivi, E. Gabba, *Il processo di Apollonio*, in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris 1966, pp. 397ss. Per i senatori cristiani dell'età di Settimio Severo v. Tertull. *ad Scap.*

assai bene nella tendenza di Marco Aurelio e dei suoi successori ad estendere il campo della ricerca d'ufficio, riducendo invece quello dell'accusa privata, e scoraggiando, in particolare, con pene severe, le delazioni da cui poteva avvantaggiarsi il fisco.

Marco Aurelio apriva così una pagina nuova nei rapporti fra l'impero e la Chiesa. L'impero abbandonava di fatto la quasi neutralità di Traiano, che, preoccupato di non contrastare un'opinione pubblica ostile, aveva lasciato libero corso alle denunzie private, dando origine all'immorale situazione denunziata da Giustino (*II Apol.* 1ss.), in base alla quale un interesse personale o un odio privato, tradotti in una regolare denunzia di Cristianesimo, erano sufficienti per trascinare davanti ad un tribunale, per una condanna capitale, un onesto cittadino, che lo stato vietava di cercare e che era così indotto a vivere nella clandestinità la sua fede: rivendicando a sé l'iniziativa della ricerca dei *sacrilegi* l'impero poteva ora apertamente aggirare il *conquirendi non sunt* estendendo la ricerca d'ufficio a quei Cristiani che la diffusione del Montanismo faceva apparire decisamente pericolosi per l'ordine pubblico e per lo stato; condannando gli accusatori dei Cristiani, rendeva possibile l'uscita dalla clandestinità dei fedeli della Grande Chiesa e facilitava la loro partecipazione alla vita pubblica.

L'uscita della Chiesa dalla clandestinità

Alla fine del regno di Marco Aurelio, certamente sotto Commodo, ebbe fine la clandestinità dell'organizzazione ecclesiastica e i rapporti fra la Chiesa e lo stato cominciarono ad essere impostati in modo aperto, anche se non ufficiale: l'episodio, riferito dal contemporaneo Ippolito (*Philosoph* IX,12,10), del vescovo di Roma Vittore che, per intercessione di Marcia, ottenne direttamente da Commodo la grazia per i Cristiani deportati in Sardegna di cui aveva egli stesso preparato la lista, non è un aneddoto edificante, atto a testimoniare i sentimenti filocristiani della donna che ebbe presso Commodo tutte le prerogative di un'Augusta salvo la fiaccola (*Herod.* I,16,4), ma il simbolo di una situazione nuova in cui l'impero prende atto dell'esistenza del Cristianesimo come Chiesa ed imposta con essa una coesistenza pacifica: questa situazione ancora di fatto, non di diritto, che vede, nello stesso tempo, il Cristianesimo condannato negli individui e perseguito

IV,6 (a proposito delle *clarissimae feminae* e dei *clarissimi viri huius sectae*); una formula cristiana *receptus ad Deum* compare nell'iscrizione funeraria di M. Aurelius Prosenes, *cubicularius* di Caracalla (C. VI 8498 – ILS 1738).

come *religio illicita* secondo le vecchie leggi mai abolite – ma solo quando ci sia una regolare denuncia – e la chiesa legittima proprietaria di luoghi di culto e di sepoltura in forza delle disposizioni sui *collegia* a carattere funerario e cultuale[16], si protrae, interrotta da brevi parentesi persecutorie a carattere locale, sotto i Severi e i loro successori fino a Valeriano.

Alla radice di questo nuovo atteggiamento dello stato, che conosce ormai la gerarchia ecclesiastica e tratta, spesso amichevolmente, con essa pur continuando a ignorarne formalmente l'esistenza, c'è la volontà, che abbiamo colto attraverso Celso in Marco Aurelio, di assicurare all'impero la collaborazione della forte minoranza cristiana, di integrare i Cristiani nella vita pubblica: Celso aveva esortato i Cristiani a partecipare alle spedizioni dell'imperatore, ad assumersi le cariche pubbliche ed aveva promesso, in cambio di questo, la tolleranza. In effetti, dopo Marco Aurelio, sembrano cadere in gran parte le riserve soprattutto prudenziali che avevano tenuto lontani dalle cariche pubbliche i Cristiani nel periodo degli Antonini. Le fonti cominciano a parlarci apertamente di senatori e di cavalieri cristiani, mentre su iscrizioni pubbliche compaiono, per la prima volta, formule cristiane. All'uscita di fatto della Chiesa dalla clandestinità corrisponde l'inserimento dei laici cristiani nella vita politica, mentre il sincretismo religioso trionfante nel paganesimo ufficiale e la tendenza a cogliere la confluenza di tutti i culti in quelli del *summus deus* dai molti nomi, il *deus invictus* della religiosità solare, smorzano in molti ambienti le diffidenze verso i seguaci dell'*unus deus*. Sincretismo religioso e tolleranza procedono in età severiana di pari passo.

[16] Per le disposizioni che rendevano *ipso facto* legittimi i *collegia tenuiorum* e quelli *religionis causa* e per le facilitazioni concesse a questi collegi con i Severi, v. *Dig.* XLVII,22,1; per una discussione sul modo in cui la Chiesa utilizzò queste disposizioni, v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 468ss. (con bibliografia) e infra.

Capitolo settimo
LA TOLLERANZA DI FATTO DELL'ETÀ SEVERIANA

La generale tolleranza che caratterizza l'età severiana sembra in contrasto con la notizia, presente nella *Historia Augusta* e nella tarda tradizione cristiana, che fa di Settimio Severo un persecutore.

I. *Il presunto editto di Settimio Severo contro il proselitismo cristiano*

Eusebio (*H.E.*, VI,1ss.) parla di una persecuzione di Settimio Severo contro le chiese e ne descrive gli effetti in Egitto durante la prefettura di Q. Mecio Leto (201/202) e del suo successore[1] Subaziano Aquila (206-210). Di una persecuzione severiana parlano anche, dopo Eusebio, Sulpicio Severo (*Chron.* II,32,1-2), Orosio (VII,17,4-5) e Gerolamo (*Chron. Hieron.*, p. 212 Helm). La *Historia Augusta* nella *Vita Sev.*17,1, osserva che Settimio Severo durante il suo viaggio in Palestina[2], *Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem de Christianis sanxit.* Dalla combinazione della notizia della *Historia Augusta* relativa al divieto di nuove conversioni al giudaismo e al Cristianesimo con le notizie date da Eusebio sulle persecu-

[1] Peraltro non immediato, come sembra credere Eusebio (v. infra).

[2] La *Historia Augusta* pone tale viaggio subito dopo l'assunzione ad Antiochia della toga virile da parte di Caracalla (201 d.C.) e dopo la designazione dello stesso Caracalla al consolato (1 gennaio 202). La sosta ad Antiochia avvenne però al ritorno, non all'andata del viaggio di Settimio Severo in Egitto, dove egli giunse nel dicembre del 199 e da dove ripartì, per mare, verso la fine del 200: il passaggio dalla Palestina spetta dunque alla fine del 199, non al 201/202.

zioni in Egitto contro la scuola catechetica di Alessandria e con i dati ricavabili dalla *Passio di Perpetua e Felicita*, uccise in Africa con altri catecumeni sotto il procuratore Ilariano, sostituto del governatore Minucio Timiniano, morto durante il suo proconsolato nel 202 o 203 d.C., tutti gli studiosi avevano, fino a pochi anni fa, concluso concordemente che la svolta persecutoria voluta da Settimio Severo consisté essenzialmente nella condanna della propaganda cristiana e nel tentativo di bloccare il proselitismo cristiano impedendo nuove conversioni e colpendo soprattutto i neofiti[3] (*Christianos fieri sub gravi poena vetuit*). Questo sarebbe stato il contenuto dell'editto severiano: esso, ponendo fine agli interventi imperiali per rescritto che avevano caratterizzato l'età degli Antonini, avrebbe inaugurato quella politica nuova, chiaramente ed apertamente persecutoria, che, dopo la fondamentale tolleranza dei successori immediati di Settimio Severo, sarebbe riesplosa nella seconda metà del III secolo.

Da alcuni anni però, molti studiosi hanno contestato queste conclusioni ed hanno negato l'esistenza di una persecuzione generale sotto Settimio Severo: la presenza prevalente di catecumeni fra i martiri di questo periodo non dipende dalla volontà imperiale di colpire i catecumeni a preferenza dei vecchi Cristiani, ma dal fatto che appunto in questo periodo comincia a organizzarsi nella Chiesa la disciplina del catecumenato[4]; che non furono del resto solo i nuovi Cristiani oggetto di condanna lo dimostra l'uccisione di Leonida, padre di Origene, che era un Cristiano di vecchia data. Che la per-

[3] Per una rassegna delle opinioni dei moderni sull'atteggiamento di Settimio Severo verso i Cristiani, v. K.H. Schwarte, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, in «Historia», 12, 1963, pp. 185ss. Per l'opinione tradizionale che attribuisce a Settimio Severo la persecuzione per editto v. K. Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, in H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte* I, Freiburg-Basel-Wien 1962, pp. 250ss.; W.H.C. Frend, *op. cit.*, pp. 319ss. e Id., *A Severian Persecution*, in «Studi in onore di M. Pellegrino», Torino 1975, pp. 470ss.; P. Kawerau, *Geschichte der Alten Kirche*, Marburg 1967, p. 86; P. Keresztes, *The Emperor Septimius Severus: a Precursor of Decius*, in «Historia», 19, 1970, pp. 565ss. e *op. cit.* II, pp. 1ss., 99 n. 22.

[4] K.H. Schwarte, *op. cit.*, pp. 185ss., M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 217ss.; J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, in «Hypomnemata», 28, Göttingen 1970, pp. 38ss,; J. Speigl, *Die Christenpolitik des Septimius Severus*, in «Münch. Theol. Zeitschr.», 20, 1969, pp. 181ss.; E. Del Covolo, *I Severi e il Cristianesimo*, Roma 1989, pp. 29ss. per Settimio Severo, pp. 44ss. per Caracalla, pp. 56ss. per Elagabalo, pp. 74ss. per Alessandro Severo; Id., *I Severi precursori di Costantino?*, in «Augustinianum», 35, 1995, pp. 605ss. Sulla organizzazione in quest'epoca della disciplina del catecumenato v. anche G. Urso, *Purificazione e perdono: una polemica fra pagani e cristiani*, CISA, 24, 1998, pp. 263ss.

secuzione non fu continua, come ci aspetteremmo appunto da un editto imperiale, ma che procedette ad intervalli, con interruzioni e riprese locali, è rivelato d'altra parte dalle vicende egiziane che si svolsero in modo ben diverso da quello che afferma Eusebio, per il quale Subaziano Aquila fu il successore immediato di Mecio Leto: alla parentesi persecutoria di Leto seguì infatti la tolleranza del suo successore Claudio Giuliano, sotto il quale anche in Egitto i Cristiani rimasero indisturbati e la scuola di Alessandria poté riprendere con Origene le sue lezioni; solo più tardi, con Aquila, riprese la persecuzione[5]. A questi argomenti si deve aggiungere il silenzio concorde, su di una presunta persecuzione generale sotto Settimio Severo, delle fonti contemporanee, sia pagane (Dione ed Erodiano) che cristiane (Clemente Alessandrino, Ippolito, Tertulliano). Né si tratta solo di un *argumentum e silentio*: le testimonianze di Tertulliano e di Ippolito, infatti, mentre confermano l'esistenza di azioni persecutorie anche violente, a carattere locale nella prima parte del regno di Settimio Severo, appaiono in esplicito contrasto con l'ipotesi di un editto imperiale ed attribuiscono tali azioni al solito odio popolare, fomentato da agitatori pagani o giudei, o allo zelo di qualche governatore di provincia, mantenendo estranee ad esse le intenzioni dell'imperatore, che presentano come personalmente non ostile o addirittura favorevole (*Tertull. Ad Scap*. IV,5/6) ai Cristiani.

Particolare importanza ha, dal nostro punto di vista, l'atteggiamento di Ippolito, notoriamente rigorista ed ostile ad ogni compromesso con lo stato romano: nel *Commento a Daniele*[6] scritto negli anni intorno al 202, quando

[5] J. Molthagen, *op. cit.*, pp. 40ss. Sulla successione dei prefetti d'Egitto in questi anni v. F. Grosso, *Claudio Giuliano prefetto d'Egitto dal 203 al 205/206*, in «Rend. dell'Accad. Naz. dei Lincei», 22, 1967, pp. 55ss.

[6] Alla problematica relativa all'identità di Ippolito sono dedicate le *Ricerche su Ippolito*, pubblicate a Roma nel 1977 (Studia Ephemeridis Augustinianum 13) con articoli di vari autori. Particolarmente importante, per la tesi qui sostenuta, è la distinzione tra l'Ippolito autore del *Philosophumena* e dello scritto *Sulla Resurrezione* e l'Ippolito autore del *Commento a Daniele* e del *De Antichristo*, affermata da V. Loi, *op. cit.*, p. 72. Il primo visse certamente a Roma tra il pontificato di Zefirino e l'impero di Severo Alessandro e non scrisse oltre il 235 (v. p. 84) ed è certamente per il Loi il presbitero romano al quale si riferiscono le opere elencate nella statua (*ibid.*, p. 86). Per l'autore del «Blocco B» a cui appartiene il *Commento a Daniele*, il Loi pensa ad un vescovo dell'Oriente Cristiano vissuto nella prima metà del III secolo d.C. e contemporaneo del presbitero romano. A conclusioni analoghe giunge, studiando il *Contra Noëtum*, il Simonetti, *ibid.*, p. 125. La collocazione in Oriente piuttosto che a Roma dell'autore del *Commento a Daniele* non cambia il significato della sua testimonianza, quale è stato proposto nel testo: l'Ippolito orientale è infatti, secondo l'ipotesi recentemente avanzata, un contemporaneo del presbitero romano.

la persecuzione era più violenta, Ippolito paragona l'imperatore a Dario, che, affezionato a Daniele e desideroso di salvarlo, è costretto dai satrapi, col pretesto della legge che vieta di rivolgere le proprie preghiere ad altro dio che al re, a gettare Daniele nella fossa dei leoni, ma gode poi della sua miracolosa salvezza (III,31,2ss.). Secondo Ippolito dunque, Settimio Severo, come il Dario della Bibbia, non era responsabile della persecuzione, la cui iniziativa ricadeva, da una parte, sui governatori e sui magistrati (i satrapi della Bibbia, sempre intenti a calunniare i fedeli), dall'altra sulle folle, giudaiche e pagane, occupate a spiare i Cristiani, a piombare su di loro mentre erano riuniti in preghiera e a trascinarli di fronte ai tribunali con l'accusa di essere nemici di Cesare (*ibid.* I,15 e 20). Tertulliano nell'*Ad Nationes* e nel successivo *Apologetico*, scritto al tempo della celebrazione dei *vota decennalia* dell'imperatore, nella primavera-estate del 202[7] come nell'*Ad Scapulam*, di poco posteriore alla morte di Settimio Severo, rappresenta una situazione analoga: ricorda gli assalti mossi ai Cristiani *in ipsis arcanis congregationibus* (*Ad Nat.* VII,19); le insurrezioni popolari contro di essi, tese ad ottenere dai magistrati interventi più energici (*Apol.* 37,2; *Ad Scap.* III,1); l'aperta resistenza opposta ad una di queste sollevazioni popolari dallo stesso Settimio Severo (*Ad Scap.* IV,6); polemizza con coloro che chiamano i Cristiani nemici dell'imperatore, mentre essi sono nei suoi riguardi i sudditi più fedeli (*Apol.*35); si rivolge sempre ai magistrati, come responsabili dei giudizi e delle condanne dei Cristiani[8].

Lo stesso Tertulliano, nel 211, scrivendo il *De Corona*, afferma che i Cristiani d'Africa, preoccupati per un atto di imprudenza compiuto da un soldato cristiano, temevano che esso mettesse a repentaglio *tam bonam et tam longam pacem* (I,5). Il martirio di Perpetua e di Felicita era avvenuto in Africa nel 202/203 e negli anni stessi erano avvenuti in Egitto i martiri, descritti da Eusebio, dei Cristiani di Alessandria: ciò non impediva che il regno di Settimio Severo nel 211 sembrasse a dei testimoni oculari dei fatti un regno di stabile pace per la chiesa; allo stesso modo era apparso un periodo di stabile pace per la chiesa il regno di Commodo all'anonimo scrittore antimontanista citato da Eusebio (*H.E.* V,16,19), nonostante le persecuzioni di Arrio Antonino in Asia e di Vigellio Saturnino in Africa.

7 Per la data dell'*Apologetico* nel 202, invece che nel 197, v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 474ss. (n. 13) e pp. 226ss.; ad una data fra il 199 e il 200 d.C. pensa ora C. Minelli, *La data dell'*Apologeticum *di Tertulliano*, in «Aevum», 74, 2000, pp. 187ss.

8 *Apol.* 1,1 *Romani imperii antistites*; *Ad Scapulam* (P. Iulius Scapula Tertullus, proconsole di Africa fra il 211 e il 213).

Agli occhi dei contemporanei, dunque, i gravi fatti del 202/203 avevano avuto solo carattere locale e non avevano implicato in alcun modo l'esistenza di una persecuzione generale, di una persecuzione voluta dall'imperatore e da lui ordinata con editto.

Questo editto, del resto, di cui la *Historia Augusta* è la sola fonte a parlare, pone difficoltà anche in se stesso: che senso poteva avere infatti un editto comminante gravi pene a chi diveniva cristiano, quando la professione di Cristianesimo era punita fin dal I secolo con la pena di morte anche in chi era nato da genitori cristiani? Il presunto editto della *Historia Augusta*, inoltre, ponendo sullo stesso piano il divieto di *Iudaeos fieri* e quello di *Christianos fieri*, presuppone un'assimilazione inammissimile, storicamente e giuridicamente, fra il Cristianesimo che era ancora una *superstitio illicita* e il giudaismo che era invece, per lo stato romano, una *religio licita* fin dai tempi di Cesare e di Augusto. È, proprio, anzi, questa assimilazione che permette di dimostrare la falsità della notizia della *Historia Augusta*: il divieto ai Giudei di esercitare il loro proselitismo è di Antonino Pio (*Dig.* XLVIII,8,11; cfr. *Paul Sent.* V,22,3/4), non di Settimio Severo, ed è collegato con la restituzione ai Giudei da parte di Antonino Pio della libertà di religione e di culto loro tolta da Adriano; all'epoca di Settimio Severo questo divieto era caduto in oblio, tanto che durante la «persecuzione» severiana Donnino passò al giudaismo per sottrarsi alla condanna per Cristianesimo (*Eus. H.E.* VI,12,1). Le costruzioni monumentali erette da Settimio Severo e dalla sua dinastia in Galilea a favore delle comunità giudaiche, le testimonianze del Digesto (XXVII,1,15,6 e L,2,3,3) sulle esenzioni dalle pratiche religiose pagane accordate dallo stesso Settimio Severo ai Giudei che rivestissero cariche pubbliche, confermano inoltre la tolleranza ed anzi il favore che egli mostrò verso i seguaci della religione giudaica e bastano da sole a togliere ogni credito alle affermazioni della *Historia Augusta* su questo punto. Non ci fu dunque nessun editto speciale di Settimio Severo contro gli Ebrei né contro i Cristiani: dobbiamo tuttavia domandarci come sia nata nelle tarde fonti pagane e cristiane la notizia di questa persecuzione anticristiana.

Per quel che riguarda le fonti cristiane (Eusebio e gli autori che scrissero dopo di lui) la notorietà dei martiri messi a morte sotto Settimio Severo in Africa e in Egitto (si pensi alla risonanza della *Passio di Perpetua e di Felicita* e all'eco che dovettero avere in ambiente cristiano le tragiche vicende della scuola di Alessandria) può spiegare la trasformazione in persecuzione generale di alcune persecuzioni locali: si aggiunga la circostanza non indifferente della contemporaneità e della intensità che le iniziative persecutorie assunsero in Egitto e in Africa nel 202, così da far pensare ad alcuni prossima la ve-

nuta dell'Anticristo[9]. Se, come io credo, i *sollemnia Caesarum*, i *vota et gaudia Caesarum* di cui Tertulliano parla nell'*Apologetico* sono i *vota decennalia* del 202, che coincisero appunto con le feste per il ritorno a Roma di Settimio Severo, con le nozze di Caracalla, con il *natalis* di Geta e con la III *liberalitas*[10], l'accentuarsi nel 202 del fatto persecutorio appare pienamente comprensibile: le feste imperiali, con le celebrazioni religiose che esse comportavano, avevano messo in piena luce l'astensione dei Cristiani e avevano dato ad essa un significato scandaloso agli occhi dei pagani, provocando, specialmente in Africa, la provincia da cui Settimio Severo proveniva e dove il culto imperiale veniva praticato sotto di lui, per una specie di patriottismo locale, col massimo zelo, il furore anticristiano delle folle e le richieste alle autorità di interventi decisi. Nelle accuse della folla il crimine religioso e il crimine politico si fusero naturalmente e i Cristiani vennero presentati, come ricorda appunto Tertulliano, come *hostes publici*: i magistrati più zelanti e più ostili ai Cristiani, approfittando dell'allargamento delle funzioni di polizia dei governatori provinciali operato fin dal tempo di Marco Aurelio, *partim animis propriis partim legibus obsequentes* (*Tertull. Apol.* 37,2), ma soprattutto in obbedienza al pubblico odio (*ibid.* 2,3)[11], procedettero alla ricerca e alla condanna dei Cristiani. Tale condanna avvenne però, anche in questa occasione, secondo le vecchie leggi (Tertulliano ricorda esplicitamente come tuttora valido il rescritto traianeo), e non in obbedienza ad un nuovo editto né per iniziativa diretta dell'imperatore, che si rivelò anzi, in parecchi episodi, personalmente ben disposto verso i Cristiani e chiaramente convinto dell'inesistenza di un pericolo politico proveniente dal Cristianesimo[12].

[9] Un cronografo cristiano citato da Eusebio (*H.E.*, VI,7), Giuda, arrestò la sua cronaca al X anno di Settimio Severo (201/202) perché riteneva che l'anticristo fosse ormai sul punto di venire.

[10] *Tertull. Apol.* 35,5 sui *sollemnia Caesarum*; ib. 35,4 *vota et gaudia Caesarum*; cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 475-476.

[11] *Tertull. Apol.* 3, 2 *quod odio publico necessarium est.*

[12] Più che l'episodio di Torpacio Proculo e quello della nutrice cristiana di Caracalla (*Tertull. ad Scap.* IV,5), mi sembra importante l'atteggiamento assunto da Settimio Severo nei riguardi dei senatori cristiani attaccati dal popolo infuriato: *Ad Scap.* IV,6: *Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens huius sectae esse non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit.* Non si sa in quale occasione questo sia avvenuto: non è improbabile che l'episodio appartenga all'epoca del viaggio di Settimio Severo in Africa del 203/204, che seguì immediatamente allo scoppio persecutorio del 202/203: è certo che in Africa – e l'intervento dell'imperatore potrebbe essere stato il motivo principale – dopo il 203 la persecuzione perdette il suo vigore.

Per quel che riguarda invece la falsa notizia della *Historia Augusta* essa ha probabilmente un'origine diversa: abbiamo già osservato che essa appare caratterizzata dall'erronea assimilazione nella legislazione severiana dei Cristiani con i Giudei: vale la pena di notare che un'analoga assimilazione – questa volta però nel favore imperiale e con l'esatta percezione della diversa posizione giuridica dei seguaci delle due religioni – si ritrova, nella stessa *Historia Augusta* in quattro delle sei notizie dedicate ai Cristiani dalla *Vita di Severo Alessandro*[13] e in una notizia della *Vita di Eliogabalo* (3,4), relativa all'intenzione dello stesso Eliogabalo di riunire insieme nel suo tempio le *religiones* dei Giudei, dei Samaritani e dei Cristiani. È probabile pertanto che ci troviamo di fronte ad uno schema fisso tendente ad assimilare e ad unificare l'atteggiamento verso i Cristiani e verso gli Ebrei degli imperatori della dinastia severiana: nelle *Vite* di Eliogabalo e di Severo Alessandro, però, questa assimilazione avviene sulla linea della tolleranza; solo per Settimio Severo si insiste – e certamente a torto per gli Ebrei – sull'ostilità. Possiamo forse dire qualcosa di più sulle caratteristiche della fonte a cui la *Historia Augusta* attinge: la notizia delle gravi pene comminate agli Ebrei e ai Cristiani (*Vita Sev.* 17,1) è collegata, come si è visto, con un viaggio in Palestina di Settimio Severo, la cui data è spostata erroneamente dal 199 al 201/202 e che riguarda delle novità giuridiche relative agli abitanti di quella regione: essa sembra il duplicato di un'altra notizia della stessa *Vita Severi* (14,6), che presenta tuttavia sotto una luce diversa e molto più favorevole l'atteggiamento di Settimio Severo verso gli abitanti della Palestina[14].

L'autore della Vita severiana ha qui attinto probabilmente a due fonti diverse, delle quali l'una giudicava un atto di clemenza, l'altra un atto di severità, gli stessi provvedimenti dell'imperatore nei riguardi degli abitanti della Palestina: tali provvedimenti sembrano da identificare, come suggeriscono gli indizi forniti dalle epigrafi, con un riordinamento militare e amministrativo della provincia di Siria-Palestina, destinato ad evitare il ripetersi di rivolte del tipo di quella di Pescennio Nigro[15].

La fonte da cui il nostro autore ha preso la notizia riguardante i Cristiani appare quindi caratterizzata dalla tendenza a presentare la politica di Severo

[13] *Vita Sev. Alex.* 22,4; 29,2; 45,6; 51,7.

[14] *Vita Sev.* 14, 6: *Palaestinis poenam remisit quam ob causam Nigri meruerant.*

[15] Sui provvedimenti di Settimio Severo in Palestina v. M. Sordi, *Giudea, Siria, Palestina all'epoca di Settimio Severo*, in «Bollettino di Studi Latini», 1,1971, pp. 251ss. Sul problema v. A.M. Rabello, *The legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, in ANRW, II, 30, 1980, p. 698, che sottolinea il parallelismo tra *Vita-Sev.* 17,1 e *Vita Alex.* 22,4.

in Palestina come improntata alla massima durezza: poco prima di essa (*ib.* 16,7) l'autore ricorda un trionfo giudaico di Settimio Severo che come è stato dimostrato[16] è destituito di ogni fondamento e va considerato il prodotto della fantasia di un falsificatore. A questo falsificatore appartiene certamente anche la notizia dell'editto anticristiano e antigiudaico, che sembra modellata, in modo maldestro, sulle notizie analoghe anche se opposte, delle altre vite severiane.

II. *La tolleranza di fatto da Settimio Severo ad Eliogabalo*

Sgombrato il campo della presunta persecuzione generale il regno di Settimio Severo ci appare nel complesso, dal punto di vista dei rapporti dello stato romano con i Cristiani, come un periodo di tolleranza religiosa, di *bona et longa pax*, interrotta da brevi e in qualche caso violente persecuzioni locali, provocate, come nel II secolo, dalla pressione delle folle ostili e dall'acquiescenza di governatori desiderosi di mostrare il loro zelo, contro coloro che, per la loro astensione dal culto imperiale, l'opinione pubblica proclamava nemici dell'imperatore. Il culto imperiale fu certamente sotto Settimio Severo il pretesto principale per la condanna dei Cristiani: il pretesto, non la causa, perché l'imperatore stesso mostrò di non dare soverchio peso al rifiuto del culto imperiale da parte dei Cristiani difendendo personalmente contro la folla infuriata alcuni Cristiani e Cristiane della classe senatoria di cui conosceva il lealismo politico[17], e neppure la motivazione formale, perché cristiani continuarono ad essere condannati ufficialmente sulla base della vecchia legislazione anticristiana e del rescritto traianeo. I Cristiani stessi si resero conto tuttavia della gravità delle conseguenze che la loro astensione dalle pubbliche feste poteva avere per l'interpretazione del loro atteggiamento verso lo stato e cercarono, dopo gli episodi del 202/203, di dissipare l'equivoco partecipando a quelle manifestazioni che non erano in contrasto diretto con i loro principi. La testimonianza indignata di Tertulliano, ormai montanista (*De Idolol.* XV,1ss.), ci fa sapere che, in occasione dei *gaudia publica* del 211 o del 212 (forse per l'avvento di Caracalla e di Geta o per l'amnistia generale concessa da Caracalla per la morte di Geta) i Cristiani di Cartagine furono i primi a ornare di lucerne e di rami di alloro le loro case e che,

[16] J. Hasebroeck, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus*, Heidelberg 1921.

[17] Cfr. supra. Sul lealismo dei Cristiani verso l'imperatore v. Tertull. *Apol.* 33,1 (*Noster est magis Caesar a nostro Deo constitutus*), cfr. anche *ib.* 35.

alle obbiezioni dei rigoristi, risposero dicendo che bisognava dare a Cesare quello che era di Cesare. Lo stesso Tertulliano, nel già citato *De Corona*, scritto nel 211 (quando Geta era ancora a fianco del fratello) ci informa con uguale indignazione che i Cristiani di Cartagine disapprovarono l'atteggiamento del soldato cristiano, che, negli accampamenti della legione III *Augusta*, aveva rifiutato, per un eccesso di scrupolo, di mettere sul capo la corona ed aveva infranto la disciplina militare, perché egli, *de habitu interrogatus nomini* (cioè a tutti i Cristiani) *negotium fecerit* mettendo in pericolo *tam bonam et longam pacem* (*De Corona* 1,45).

La tolleranza di fatto che si era stabilita fin dagli ultimi anni di Marco Aurelio nei riguardi dei Cristiani era collegata, come si è visto, con l'accettazione da parte degli stessi Cristiani delle regole della convivenza politica che si risolveva, soprattutto, nella loro partecipazione senza rifiuti pregiudiziali alla vita dell'impero: per questo la polemica che Tertulliano conduce in questi anni contro i cattolici nel *De corona*, nel *De idololatria*, nel *De fuga*, non può essere ridotta ad uno scontro tra rigoristi e lassisti, ma si rivela come la lotta che l'intransigenza montanista, decisa a chiudere il Cristianesimo in un isolamento settario, conduceva contro l'inserimento dei Cristiani nelle strutture dello stato e della società, contro un inserimento che la Chiesa, adottando un atteggiamento conciliante là dove i principi non erano in giuoco, perseguiva con prudente e responsabile realismo. Di questo regime tacitamente concordatario, che permetteva alla Chiesa di svolgere liberamente la sua vita comunitaria (fra il 200 e il 220, forse nel 216, si riunì in Africa, sotto la presidenza di Agrippino, un concilio locale di 71 vescovi) e di convocare apertamente le «assemble» sempre più numerose (*Tertull. De Fuga*, 14,1 parla di *turbae*) dei suoi fedeli, può essere assunto a simbolo l'episodio del legato di Arabia che, sotto Caracalla, poco prima del 215, volendo ascoltare Origene, ne sollecitò la venuta nella sua provincia chiedendo il permesso al prefetto d'Egitto e al vescovo di Alessandria, con un rispetto formale delle sfere di competenza dell'autorità laica e di quella religiosa che sembra incredibile in uno stato ancora formalmente persecutore (*Eus. H.E.* VI,19,15). Il legato d'Arabia poteva agire senza timore e con piena ufficialità perché il suo interesse per la teologia cristiana era ormai condiviso nell'ambiente stesso della corte: a Caracalla, infatti o, più probabilmente, a Eliogabalo[18], Bar-

[18] S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel «Basso Impero»*, in «XIe, Congrès International des Sciences Historiques», Rapports II, Stoccolma-Uppsala 1960, p. 37, pensa che sia Caracalla l'imperatore a cui Bardesane dedicò il suo dialogo sul destino (identico forse al «Libro sulle leggi e sui paesi»). *Eus. H.E.* IV,30,2 e Gerolamo (*De vir. ill.* 33) affermano che il dialogo fu dedicato ad un Antonino e pen-

desane dedicherà in questi anni il suo dialogo sul destino e sul libero arbitrio, come più tardi Ippolito dedicherà un *Protrettico* a Severina, sembra Aquilia Severa, la vestale sposata da Eliogabalo, ed un trattato *Sulla Resurrezione* all'imperatrice Giulia Mamea, madre di Severo Alessandro. La scuola di Alessandria, per la quale il legato di Arabia aveva mostrato così apertamente il suo interesse, era frequentata in questo periodo da colti pagani (*Origen. apud. Euseb.* VI,19,12): ancora qualche anno e non sarà solo un governatore di provincia, ma l'imperatrice stessa, Giulia Mamea, a chiamare presso di sé ad Antiochia, dove si trovava con l'esercito pronto per la guerra in Oriente, il celeberrimo Origene.

La tolleranza di cui la dinastia severiana dava l'esempio non impedì tuttavia, anche sotto Caracalla, persecuzioni locali: di una di queste, ci informa Tertulliano nell'*Ad Scapulam*, indirizzato al proconsole P. Giulio Scapula Tertullo che governò l'Africa fra il 211 e il 213. In tale scritto (*ibid.* IV,8) si accenna anche ad atti persecutori compiuti dal comandante della legione III *Augusta* (*a preside legionis*) e dal governatore della Mauritania. Può darsi che sull'azione di Scapula abbia influito l'episodio, a cui abbiamo già accennato, della corona: esso non sembra però avere avuto alcun contraccolpo nel resto dell'impero. Conseguenze negative non ebbe per i Cristiani, come ormai viene riconosciuto dalla maggioranza degli studiosi, neppure la concessione nel 212 della cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'impero (la famosa *Constitutio Antoniniana*) nella quale si è visto in passato un'occasione per l'allargarsi della persecuzione[19].

La tolleranza ed anzi il favore dei Severi verso il Cristianesimo non diminuirono, ma al contrario si accentuarono, quando la dinastia, dopo il breve regno di Macrino, riprese il potere prima con Eliogabalo e poi con Severo Alessandro affiancati dalla nonna Giulia Mesa e dalle madri, rispettivamen-

sano erroneamente a Marco Aurelio, sotto il quale datano Bardesane (che fu invece contemporaneo di Caracalla e di Eliogabalo): con quest'ultimo, Vario Avito prima dell'ascesa al trono, si potrebbe forse identificare l'interlocutore di Bardesane nel dialogo (cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 434-435). Su Bardesane v. M. Mazza, *op. cit.*, pp. 552ss.; e, ora, I. Ramelli, *Bardesane e la sua scuola*, in «Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente», a cura di R. B. Finazzi e A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 237ss.

[19] La tesi sostenuta da E. Perrot, *Sur l'Edit de Caracalla de 212 et les persécutions contre les chrétiens*, in «Revue Hist. de Droit Français et Etranger», 4e sér. 3, 1924, pp. 367ss. secondo cui la *constitutio Antoniniana* avrebbe aperto la via alla persecuzione generale contro i Cristiani è confutata da H. Grégoire, P. Orgels, J. Moreau, A. Maricq, *Les persécutions dans l'empire romain*, in «Mém. de la Cl. des Lettres de l'Acad. de Belgique», 46, 1, Bruxelles 1951 (2 ed. 1964), pp. 119ss., n. 35 e pp. 121ss., n. 37.

te Giulia Soemiade e Giulia Mamea. L'esaltazione del dio solare e la subordinazione ad esso di tutti gli dei dell'impero e di tutti i culti tradizionali, furono accompagnate, in Eliogabalo, da aberrazioni e da stranezze derivate dal temperamento e dall'immaturità del giovane principe e dalla sua educazione orientale (Eliogabalo proveniva da una famiglia sacerdotale di Emesa): esse non facevano tuttavia che sviluppare, sia pure in modo paradossale, la politica religiosa iniziata dal circolo di Giulia Domna e propugnata da Caracalla (che si era proclamato *philoserapis* ed aveva celebrato Serapide come «Zeus, Serapis, Helios, invincibile signore del mondo»), una politica per la quale il politeismo romano doveva avviarsi, attraverso il sincretismo e il subordinazionismo, al culto di un dio supremo, un *summus deus*, del quale tutti gli altri non erano che manifestazioni e aspetti[20]. In questo nuovo culto era naturale che trovassero posto, per Eliogabalo, anche il Giudaismo e il Cristianesimo, insieme alla più antica religione di Roma di cui l'imperatore, secondo una notizia della *Historia Augusta* (*Vita Heliogab.* 3,4), voleva trasferire i simboli nel tempio da lui eretto al suo dio sul Palatino.

Nello stesso anno dell'uccisione di Eliogabalo, nel 222, furono uccisi a Roma, nel corso di un tumulto popolare, papa Callisto ed i sacerdoti Calepodio ed Asclepiade: gli *Atti* del loro martirio, tardi, ma non privi di particolari attendibili, ricordano che i corpi di Calepodio e di Asclepiade furono trascinati per la città e poi gettati nel Tevere e che Callisto, fatto precipitare dalla finestra della sua casa in un pozzo nell'area dove sorse poi la chiesa di S. Maria in Trastevere, vi fu lapidato. La coincidenza del modo e della data della morte del capo della chiesa di Roma con quella dell'imperatore (il cui corpo, come quello della madre, fu trascinato dai soldati e dalla folla per le cloache di Roma e fu poi gettato nel Tevere) sembrano suggerire un accostamento fra il tumulto popolare nel quale Callisto e i due sacerdoti furono uccisi e quello seguito all'uccisione di Eliogabalo e di Soemiade: agli occhi della folla infuriata i Cristiani, che Eliogabalo aveva favorito, potevano apparire probabili fautori dell'imperatore defunto. In ogni caso però il furore popolare non ebbe alcun seguito nell'atteggiamento dell'impero verso i Cristiani. Come si è già detto la condotta seguita nei loro riguardi da Eliogabalo e da sua madre era sulla linea della migliore tradizione severiana: essa fu sviluppata, in modo coerente ed organico, da Severo Alessandro e da Giulia Mamea.

[20] Sul culto solare nel III sec. v. L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003, pp. 123ss.

III. *La politica di Severo Alessandro verso i Cristiani*

Ho già accennato precedentemente alle notizie che la *Historia Augusta* dà a più riprese sull'atteggiamento filocristiano e filogiudaico di Severo Alessandro: secondo l'autore della *Vita Alexandri* l'imperatore fu tollerante verso gli Ebrei e i Cristiani e venerò egli stesso nel suo larario privato Cristo insieme ad Abramo, a Orfeo, ad Apollonio di Tiana e ai migliori dei suoi predecessori nell'impero; manifestò addirittura l'intenzione, come già prima di lui Adriano, di erigere a Cristo un tempio e di accoglierlo fra gli dei di Roma; ebbe tanta stima dell'organizzazione ecclesiastica cristiana e giudaica da additarne ad esempio alcune pratiche (come la *probatio* dei sacerdoti) per la designazione dei governatori di provincia e dei magistrati; in occasione di un conflitto fra i Cristiani di Roma e i *popinarii* per l'occupazione di un luogo pubblico, decise con un rescritto a favore dei Cristiani la controversia, affermando che era meglio che il luogo fosse dato a loro che ai *popinarii ut quemadmodum illic deus colatur*; conobbe il precetto aureo (non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te stesso) e ne fece il suo motto preferito, facendolo scrivere sul suo palazzo e sulle pubbliche costruzioni e facendolo proclamare nei tribunali[21].

Al di là di ogni schematizzazione moralistica e dell'interesse stesso che gli autori della *Historia Augusta* possono aver avuto nell'insistere sulla tolleranza del pagano *Alessandro*[22], il favore palese che il tardo compilatore della *Vita Alexandri* attribuisce all'imperatore nei confronti del Cristianesimo appare confermato dalle notizie assai esplicite delle fonti cristiane e da numerosi indizi: si è già accennato alla dedica da parte di Ippolito di un trattato sulla resurrezione a Giulia Mamea e all'interesse di quest'ultima, che Eusebio (VI,21,3) dice piissima e Orosio (VII,18,7) addirittura cristiana, per la teologia di Origene (*Eus. H.E.* VI,21,3/4). Vale la pena di aggiungere la dedica ad Alessandro da parte di Sesto Giulio Africano dei suoi *Kestoi*: questo erudito cristiano fondò a Roma per conto dell'imperatore la biblioteca del Pantheon, fornendoci un interessante conferma delle affermazioni di Eusebio (*ib.* VI,28) e di Orosio (VII,19,2) sulla cristianizzazione della corte dell'ultimo Severo. La pratica del Cristianesimo era or-

[21] *Vita Sev. Alex.* 22,4; 29,2; 43,6; 45,6; 49,6; 51,7. Sull'iscrizione di Salona, che io ritengo del tempo di Severo Alessandro, v. M. Sordi, *A proposito di un'iscrizione di Salona*, in «Riv. di Filologia e Istr. Class.», 1961, pp. 301ss. e, ora, O. Montevecchi, *Nomen Christianum* cit., p. 490.

[22] Sul problema v. S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi lari*, in «Athenaeum», 50, 1972, pp. 237ss.

mai palese nell'impero: risale – a quanto sembra – all'epoca di Alessandro, la cappella di Dura Europos, la prima vera «chiesa cristiana» a noi nota, costruita forse per i soldati romani aderenti al Cristianesimo stanziati in quella regione[23] ed appartengono alla stessa epoca le iscrizioni apertamente cristiane della Frigia e dell'Asia minore con la cosiddetta formula di Eumeneia. In questa atmosfera la simpatia e addirittura l'ammirazione che la *Historia Augusta* attribuisce ad Alessandro nei riguardi del Cristianesimo acquistano tutto il loro significato e si inseriscono in un quadro storico preciso: nell'ultimo dei Severi, fedele restauratore, dopo le stranezze di Eliogabalo, dei culti tradizionali di Roma, ma protettore come lui degli Ebrei e dei Cristiani, la politica religiosa della dinastia, fondendosi con un sincero sentimento del divino e con una viva sensibilità morale, ebbe la sua espressione più raffinata e sottile: la convinzione profonda, professata da Alessandro, della sostanziale unicità o, almeno, della prevalenza assoluta di un solo Dio pur nella molteplicità delle denominazioni e delle manifestazioni, e, nello stesso tempo, la sua volontà di ridare all'impero in questo *summus deus* dai molti nomi una nuova unità spirituale in cui tutti, pagani, giudei e Cristiani si riconoscessero ugualmente, *ut quemadmodum deus colatur*, rappresentano il punto più alto e forse più consapevole del sincretismo severiano.

In questa tendenza sincretistica, propugnatrice di tolleranza religiosa, i più acuti tra i Cristiani contemporanei videro un pericolo per la loro fede, i pagani più tradizionalisti videro un pericolo per l'impero: è del 235, l'anno della morte di Alessandro, l'*Esortazione al martirio* di Origene che nel cap. 46 riafferma la differenza profonda che distingue l'unico Dio cristiano dalla vaga divinità suprema del paganesimo; pochi anni prima sotto lo stesso Severo Alessandro lo storico pagano Cassio Dione aveva posto in bocca a Mecenate nel suo famoso discorso ad Augusto (LII,36,1/2) il consiglio di onorare la divinità «secondo gli usi patri» e di costringere gli altri ad onorarla, di odiare e punire coloro che si comportavano nel culto da stranieri: «e non soltanto per gli dei, ma perché la gente che introduce nuove divinità e persuade molti ad adottare usi stranieri costituisce un pericolo per la monarchia». Per bocca di Mecenate era forse il senatore e console Cassio Dione che suggeriva copertamente al suo imperatore, il tollerante Alessandro, la intolleranza verso i culti stranieri. E non è improbabile che il culto straniero contro il quale Dione voleva mettere in guardia l'imperatore fosse proprio il

[23] Sulla cappella di Dura Europos, v. A. Quacquarelli, *Note sugli edifici di culto prima di Costantino*, in «Vetera Christianorum», 14, 1977, pp. 243-244, secondo il quale essa potrebbe essere una sinagoga trasformata in chiesa cristiana.

cristianesimo[24]. In particolare, l'accenno alla punizione degli *xenízontes* e ai *kainà daimónia* sembra riecheggiare da vicino il rescritto di Antonino Pio a Pacato ricordato da Paolo (*sent.* 6,21,2) e da Ulpiano (*Mos et Rom. Legum Collatio*15,2,3-4), che, con la condanna di coloro *qui novas sectas vel ratione inconditas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur*, segna una reazione alla politica religiosa di Adriano e, in particolare, alla tolleranza, ritenuta eccessiva da una parte dell'opinione pubblica, di questo imperatore verso i Cristiani e, ciò che appare più importante, coglie – come Dione – una pericolosità sociale in queste *novae sectae* e nella loro diffusione[25] . La disposizione con cui Settimio Severo aveva esteso da Roma all'Italia e alle province il permesso generale di costituire, senza bisogno di autorizzazioni specifiche, i *collegia religionis causa* (*Dig.* 47,22,1) aveva reso possibile alla Chiesa di uscire dalla clandestinità e di assumere la responsabilità e la proprietà dei luoghi di culto e di riunione, al punto che Alessandro Severo, l'imperatore a cui Dione fu più vicino e di cui fu consigliere, giudicò a favore del Cristianesimo, come si è già detto, una contesa fra la Chiesa di Roma e il *collegium* dei *popinarii* per il possesso di un *locus publicus* (S.H.A. *Alex. Sev.* 49,6), dichiarando *melius esse, ut quemadmodumcumque illic Deus colatur, quam popinariis dedatur*. Dione, secondo il quale la divinità doveva essere adorata solo κατὰ τὰ πάτρια, era certamente contrario alle aperture del suo imperatore sul modo di adorare la divinità e fu probabilmente tra coloro che, insieme agli aruspici (i *consulentes sacra* di S.H.A. *Alex. Sev.* 43,7), si opposero a Severo Alessandro quando egli, come già prima di lui Adriano, *Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere*. Impedito di realizzare sul piano giuridico la sua decisione di rendere lecito il Cristianesimo, Alessandro si limitò a venerare privatamente Cristo, insieme ad Apollonio di Tiana, Abramo e Orfeo *in larario suo* (*ibid.* 29,2).

L'accenno agli aruspici, di cui già nel III secolo, ma poi con più forza nel IV è attestata l'opposizione al Cristianesimo[26] ci permette di passare ad un

[24] Per il significato attuale nel III secolo del discorso di Mecenate in Dione v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 244ss.; J. Molthagen, *op. cit.*, pp. 76ss.; e, ora, M. Sordi, *Il problema religioso nel discorso di Mecenate ad Augusto*, in «Studi di antichità in memoria di M. A. Levi», Quaderni di Acme, 55, 2002, pp. 469ss.

[25] L'identità dei rescritti citati da Paolo e da Ulpiano sotto il medesimo titolo *De mathematicis et vaticinatoribus* e da identificare, a mio avviso, con il rescritto di Antonino Pio a Pacato, è ritenuta probabile ora anche da G. Jossa, *I Cristiani e l'impero romano*, Roma 2000, p. 133 e n. 18, p. 187.

[26] S. Montero, *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano*, Bruxelles 1991, pp. 55ss.; D. Briquel, *Chrétiens et Haruspices*, Parigi 1997, pp. 51ss.

altro punto dei consigli di Mecenate sulla religione, quello relativo alla divinazione.

Il collegamento con i suggerimenti sui culti tradizionali e stranieri è significativo: 36,2: «Non permettere dunque – dice Mecenate – a nessuno di essere ateo, né di essere mago (γόητι). Il γόης, mago, incantatore, ma anche impostore e ciarlatano, ci riporta ancora alle disposizioni di Antonino Pio *de mathematicis et vaticinatoribus* che, assimilando ai maghi e agli indovini coloro che introducevano *novas sectas* e *inconditas religiones*, potevano in qualche modo essere applicate anche ai Cristiani. La condanna della magia e dei *vaticinatores* costringe dunque Dione ad affrontare il problema della divinazione ufficiale: ibid. 36,3 «la divinazione è infatti necessaria – dice ancora Mecenate – e devi nominare senz'altro alcuni aruspici (ἱερόπτας) e auguri (οἰωνιστάς) a cui ricorreranno quelli che vogliono consultarli. Ma maghi non ci devono essere del tutto: infatti gente consimile spinge molti, dicendo qualche volta cose vere, ma più spesso menzogne, alla ribellione».

Come nel caso dei culti stranieri, Dione coglie soprattutto la pericolosità sociale e politica dei profeti e dei maghi e rivela la consueta diffidenza dei Romani di fronte a quelle che da sempre erano considerate superstizioni da condannare[27]: egli fa un'eccezione però – e anche questo in base alla tradizione romana – per le forme ufficiali della divinazione: l'aruspicina etrusca e l'augurato. *Hieroptes*, formato come è noto da un primo elemento ἱερά (le vittime dei sacrifici) e dalla radice del verbo vedere, corrisponde esattamente al senso che si dà al termine *haruspex* ed appare solo in Cassio Dione (qui e in 64,5,3 a proposito di Umbricius Melior, l'aruspice di Galba)[28] . Esso corrisponde anche al concetto espresso da S. H. A. (*Alex. Sev.* 43,6) quando parla dei *consulentes sacra* che impedirono ad Alessandro Severo di riconoscere il Cristianesimo.

Contrario ad ogni innovazione nel culto tradizionale degli dei, Dione si oppone invece con assoluta sicurezza al culto imperiale, affermando (ib. 35,5) che solo la virtù rende gli uomini simili agli dei, e che «nessuno diventa un dio per un voto assembleare», manifestando la stessa convinzione del suo contemporaneo cristiano Tertulliano, che, commentando l'antica norma secondo cui *ne quis deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus*, osserva: *Facit et hoc ad causam nostram quod apud vos de humano arbitrio di-*

[27] È interessante osservare che Dione stesso si era occupato di sogni e prodigi (72,23,1).

[28] M. L. Freyburger, *L'Etrusca disciplina chez Dion Cassius*, in «Caesarodunum», suppl. 66, 1999, pp. 17ss. e 20.

vinitas pensitatur. Nisi homini deus placuerit, deus non erit. Homo iam deo propitius esse debebit (*Apol.* 5,1).

Questa coincidenza di pensiero fra il senatore severiano Dione (certamente ostile, come abbiamo visto, al Cristianesimo) e l'apologista severiano Tertulliano è significativa e rivela come, dopo Nerone e Domiziano, il culto imperiale – il cui rifiuto veniva spesso rinfacciato come pretesto ai Cristiani per accusarli di ostilità all'impero – fosse svalutato e ritenuto privo di rilevanza religiosa anche dalle classi dirigenti e dalla stessa corte. Nessuno degli imperatori del II e del III secolo impose il culto e quando Decio volle colpire i Cristiani impose loro il sacrificio agli dei, non quello all'imperatore, come rivelano i libelli a noi giunti.

Le preoccupazioni di cui Dione si fa portavoce nel discorso di Mecenate sono la conferma dell'opposizione che, secondo la *Historia Augusta*, il giovane Severo Alessandro trovò alla sua proposta di rendere legittimo il Cristianesimo, abrogando ufficialmente le vecchie leggi anticristiane[29].

Ma anche senza l'abrogazione delle vecchie leggi e il riconoscimento formale del Cristianesimo, l'inserimento dei Cristiani nella vita dell'impero e nella classe dirigente era ormai in atto: la cura puntigliosa che, poco più di venti anni dopo la morte di Alessandro, nel 258, Valeriano metterà nel colpire, tra i Cristiani, i *senatores*, gli *egregii viri*, gli *equites romani*, induce a supporre abbastanza numerosi, nell'impero, i Cristiani della classe dirigente: la mancanza di precise indicazioni documentarie lascia senza nome e senza volto la maggior parte di questi personaggi. Accanto ai discendenti di quelle famiglie senatorie che fin dal I secolo si erano accostate al Cristianesimo, è possibile forse indicare nel nuovo ceto dirigente di estrazione equestre e di origine orientale, di cui la dinastia severiana, ma, già prima, gli ultimi Antonini, avevano incoraggiato l'ascesa, l'ambiente nel quale, fra la fine del II e la prima metà del III secolo, il Cristianesimo trovò sempre più numerosi simpatizzanti e aderenti. Il cristiano Cn. Domizio Filippo, originario della Licia, prefetto dei vigili e facente funzione di prefetto di Egitto sotto Gordiano III[30], come il cristiano M. Giulio Filippo, arabo di Bosra e prefetto del pretorio sotto lo stesso imperatore[31], sono esponenti tipici di quella classe eque-

[29] Proprio in quegli anni Ulpiano, prefetto del pretorio e consigliere dell'imperatore sino al 228, raccolse tali leggi nel VII libro dei *De officio proconsulis* (*apud Lact. De divin. Inst.* V,2).

[30] Sul cristianesimo di Cn. Domizio Filippo, v. M. Sordi, *Un martire romano della persecuzione di Valeriano*, in «Riv. di Storia della Chiesa in Italia», 33, 1979, pp. 40ss.

[31] Sul cristianesimo di M. Giulio Filippo, il futuro imperatore Filippo l'Arabo, v. infra.

stre, meno attaccata della classe senatoria ai costumi e alle credenze tradizionali e più legata di essa al potere imperiale, a cui la trasformazione in atto in tutta la vita politica romana attribuiva un peso sempre più importante; ambedue questi personaggi appaiono legati all'oriente, dove il Cristianesimo aveva, fin dal I secolo, maggior numero di aderenti: dall'Oriente asiatico veniva, al tempo di Commodo, il senatore Apollonio (forse uno dei Claudi Apolloni di Smirne), al tempo di Alessandro Severo, l'amico e consigliere dell'imperatore, Sesto Giulio Africano, originario della Palestina e, più tardi, sotto Valeriano[32], il senatore Asturio, governatore d'Arabia o figlio del governatore di Arabia Bassaeo Astur.

Cristianizzazione e orientalizzazione dell'impero procedono nella prima metà del III secolo di pari passo.

IV. *La reazione anticristiana di Massimino il Trace*

Una prima reazione ancora rozza e inconsapevole alla «cristianizzazione» dell'impero, che si manifestava attraverso l'inserimento, sempre più sensibile, di elementi cristiani nelle strutture dello stato e della corte, si ebbe con Massimino il Trace, l'imperatore eletto nel 235 a Magonza dalle stesse legioni che avevano massacrato Alessandro e Mamea. L'ipotesi di un editto generale di Massimino contro il clero cristiano, che si è ricavata dalla affermazione di Eusebio (*H.E.*, VI,28) secondo cui egli «ordinò di mettere a morte» i soli capi delle chiese responsabili dell'insegnamento del Vangelo, urta contro la testimonianza di un vescovo contemporaneo, Firmiliano, che, scrivendo 22 anni dopo il 235, attribuisce carattere esclusivamente locale alla persecuzione scoppiata sotto Massimino in Cappadocia (*Cypr. Ep.* 75,10), ed è accantonata ormai dalla maggior parte dei moderni[33]. Più interessante e

[32] Cfr. T. Rampoldi, *Giulio Africano e Alessandro Severo,* in RIL, 115, 1981 (1984), pp. 73ss.

[33] Ritengono la persecuzione di Massimino una pura e semplice epurazione degli amici di Alessandro, G.M. Bersanetti, *Studi sull'imperatore Massimino il Trace,* Roma 1940, p. 96; H, Grégoire, *op. cit.*, p. 40; J. Moreau, *La persecution du Christianisme dans l'Empire Romain*» in «Coll. Mythes et Religions», 32, Paris 1956, p. 89; a fatti persecutori isolati pensa L. De Regibus, *La crisi del III secolo*, Genova 1945, p. 23 e Id., *Politica e religione da Augusto a Costantino,* Genova 1953, p. 104; sul problema v. più di recente A. Bellezza, *Massimino il Trace*, in «Istit. di Storia Antica dell'Univ. di Genova», 5, 1964, pp. 122ss. (con bibliografia); M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma,* cit., pp. 247ss.; A. Lippold, *Maximinus Thrax und die Christen*, «Historia» 24, 1975, pp. 479ss.

più fondata appare invece la prima parte della notizia di Eusebio, secondo cui l'iniziativa persecutoria di Massimino nacque «per risentimento contro la casa di Alessandro, composta in maggioranza di Cristiani». Sotto questo aspetto l'affermazione di Eusebio trova una valida conferma in Erodiano (VII,1,3-4), per il quale «subito» Massimino si sbarazzò di tutti gli amici di Alessandro, sia senatori che servitori (l'accenno di Erodiano alla *therapeia pasa* corrisponde a quello di Eusebio all'*oikos* di Alessandro formato in gran parte di Cristiani) e nella *Historia Augusti* (*Vita Maximini* 9,7/8) che parla della soppressione di *omnes Alexandri ministros* e del sospetto in cui caddero tutti i suoi amici.

Nel quadro di questa «epurazione» degli amici di Alessandro si può forse inserire anche la deportazione in Sardegna il 28 settembre del 235 del vescovo di Roma Ponziano e del suo avversario Ippolito, che si riconciliò allora con lui ed esortò i suoi seguaci a porre fine allo scisma che fin dal tempo di Callisto divideva la comunità romana: gli ottimi rapporti di Ippolito con Giulia Mamea sono noti e possono spiegare il suo arresto, che, accostato a quello contemporaneo di Ponziano, è forse all'origine dell'affermazione eusebiana relativa ad un editto imperiale contro i capi delle chiese. Nate da motivi politico-personali e non religiosi le misure di Massimino contro i Cristiani non possono essere considerate una vera persecuzione e non ebbero in ogni caso lunga durata: il regno di Gordiano III, che dal 238 si protrasse fino al 244, ristabilì nei riguardi dei Cristiani la tolleranza severiana.

Capitolo ottavo
FILIPPO L'ARABO E DECIO: IL PRIMO IMPERATORE CRISTIANO E LA «RESTAURAZIONE PAGANA»

Alla fine del II secolo Marco Aurelio e Celso accusavano i Cristiani di estraniarsi dalla vita dello stato e chiedevano loro di collaborare con esso; nel nuovo clima di tolleranza che, fatta eccezione per il breve regno di Massimino, caratterizza il lungo periodo da Commodo ai Gordiani, di fronte al favore palese con cui imperatori e imperatrici guardavano ormai alla nuova fede, gli elementi più conservatori temevano non più l'estraniarsi dei Cristiani, ma il loro inserimento sempre più massiccio nella compagine dell'impero e nella sua classe dirigente. Temevano, come dice la *Historia Augusta* a proposito di coloro che impedirono il riconoscimento di Severo Alessandro, che tutti, compreso l'imperatore e lo stato, divenissero Cristiani e che la vecchia religione fosse abbandonata.

a) *Filippo e il Cristianesimo*

In effetti, quando i *consulentes sacra* (probabilmente gli aruspici) denunziarono al giovane Alessandro il pericolo di una cristianizzazione imminente dell'impero, l'avvento al trono del primo imperatore cristiano non era lontano: tredici anni dopo la morte dell'ultimo dei Severi, nel 244 assunse il potere imperiale come successore di Gordiano III, il suo prefetto del pretorio, il cristiano M. Giulio Filippo, un arabo originario della regione di Bosra, che già nei primi decenni del III secolo, sotto l'episcopato di Berillo, era stata sede di una chiesa fiorente e di una scuola teologica, le cui deviazioni dottrinali, sia in materia di cristologia, sia sull'immortalità dell'anima, avevano

provocato la riunione di un sinodo ed erano stati corretti dall'intervento di Origene: quell'Origene col quale sia Filippo che la moglie, Otacilia Severa, furono in rapporti epistolari[1].

Di Filippo la voce pubblica diceva che era stato responsabile della sommossa militare che aveva posto fine alla vita del suo predecessore Gordiano III nel corso della campagna persiana ed è interessante osservare che la notizia del cristianesimo di Filippo ci è conservata da Eusebio (*H.E.* VI,34) in stretto collegamento con la notizia – di cui lo stesso Eusebio dubita – della prima penitenza pubblica inflitta da un vescovo a un imperatore romano. Il dubbio di Eusebio, ben comprensibile in uno dei consiglieri ecclesiastici di Costantino (che forse proprio per evitare censure di questo tipo rinviò sino alla vigilia della sua morte il battesimo) è probabilmente ingiustificato: della penitenza di Filippo parlava infatti anche una fonte indipendente da Eusebio, Giovanni Crisostomo (*De Sancto Babyla in Iulian.*, 6), che, attingendo alla tradizione antiochena, la collocava appunto in Antiochia e ne attribuiva l'iniziativa al vescovo Babila, contemporaneo di Filippo e morto sotto Decio; del *logos* che ne dava notizia non si può dire inoltre che fosse un'anticipazione della ben nota penitenza di Teodosio, perché esso era diffuso, come rivela la menzione di Eusebio, almeno mezzo secolo prima di essa[2]. Se, come io credo probabile, la notizia della penitenza di Filippo è storica e spetta alla primavera del 244, quando, dopo l'eliminazione di Gordiano, il nuovo imperatore poteva trovarsi ad Antiochia[3], essa è rivelatrice della nuova problematica che la progressiva cristianizzazione dell'impero poneva alla chiesa. L'idea che l'imperatore, se membro della Chiesa, è, nelle questioni che ri-

[1] Eus. *H.E.*, VI,20 e 33 su Berillo; VI,37 sugli errori degli Arabi. Sullo scambio epistolare fra Origene e Filippo e fra Origene e Severa (Otacilia Severa, moglie di Filippo), v. *ibid.* 36,3.

[2] Eusebio dubita della penitenza di Filippo, non del suo cristianesimo, che è del resto attestato, in forma anonima, dal contemporaneo vescovo di Alessandria, Dionigi. Sul problema v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 253ss. Sul cristianesimo di Filippo v. anche M. Jork, *The image of Philip*, in «Historia», 21, 1972, pp. 320ss. e Febronia Elia, *Ancora sul cristianesimo di Filippo*, in «Quaderni Catanesi St. Class. e Med.», I, 1979, pp. 267ss.; L. De Blois, *The reign of Philip* in «Talanta», 1979, pp. 11ss., dubita del cristianesimo dell'imperatore, ma non tiene conto di Dionigi di Alessandria e si fonda su fonti tarde. Contro l'adesione di Filippo al cristianesimo, v. anche H.A. Pohlsander, *Philip the Arab and Christianity*, in «Historia», 19, 1980, pp. 463-473; S. R. P. Arca, *Filippo l'Arabo*, in «Riv. Storia della Chiesa in Italia», 53, 1999, pp. 383ss.

[3] Una buona ricostruzione dell'azione di Filippo in Oriente nel 244 si trova in L. Stefanini, *L'ascesa al trono di Filippo l'Arabo*, diss. Milano (Università Cattolica), a.a. 1979/80.

guardando la fede e la morale, *intra Ecclesiam non supra Ecclesiam*[4], non fu una scoperta di Ambrogio, maturata dopo che l'impero era cristiano da più di un settantennio, ma si impose alla coscienza ecclesiastica con lucida chiarezza fin dal momento in cui, in un impero ancora nella maggioranza pagano, un Cristiano arrivò per la prima volta sul trono dei Cesari. Come nel caso di Teodosio, così anche nel caso di Filippo, fu una colpa pubblica, (il massacro di Tessalonica, l'uccisione diretta o indiretta di Gordiano), non una colpa privata, a provocare da parte di un vescovo la richiesta, all'imperatore colpevole, della penitenza. Come nel caso di Teodosio, così nel caso di Filippo, tale richiesta non si manifestò come una denunzia pubblica e generale, ma come una misura pastorale provocata dalla volontà dell'imperatore di entrare in chiesa fra gli altri fedeli e dalla consapevolezza del vescovo del proprio dovere di pastore e dell'obbligo della *parresia* che esso gli imponeva.

Diversamente però dalla penitenza di Teodosio avvenuta in Milano, in una delle capitali di un impero ormai cristiano, la penitenza di Filippo nella chiesa di Antiochia ebbe probabilmente risonanza solo nella locale comunità cristiana e non comportò da parte dell'imperatore nessun riconoscimento pubblico di responsabilità nella morte del predecessore, che, ufficialmente, fu attribuita alla malattia e che non fu seguita dalla *damnatio memoriae*[5]. La partecipazione dell'imperatore ai riti della penitenza cristiana non gli tolse in ogni caso il prestigio e l'appoggio delle truppe, la cui elezione lo aveva portato al potere e il cui favore lo mantenne in esso per cinque anni interi (dal 244 al 249), un intervallo relativamente lungo in quel periodo tormentato e difficile che va sotto il nome di anarchia militare.

È proprio la durata del regno di Filippo che induce a valutare con più attenzione almeno i meriti militari e politici di un imperatore di cui la tradizione pagana tardiva parla con odio e disprezzo come di un vile e di un incapace e di cui la tradizione cristiana, dopo il conflitto fra Costantino e Licinio (che, forse, proprio per ottenere le simpatie dei Cristiani, si era vantato di discendere da Filippo l'Arabo)[6], non tentò mai la riabilitazione: studi moderni hanno dimostrato[7] che gli scrittori contemporanei, sia il pagano

[4] *Ambros. Sermo contra Auxent.* 36 (in calce all'ep. 21 *Maur.* = 75 Faller) del 386 d.C.

[5] S.H.A. *Vita Gordian.* 31,2 e 7.

[6] S.H.A. *Vita Gordian.* 34,5/6. La notizia è contenuta nell'ultimo capitolo della *Vita*, con la dedica a Costantino. Il particolare, indipendentemente dal problema della datazione della Storia Augusta, è significativo.

[7] S. Dušanic, *The End of the Philippi*, in «Chiron», 6, 1976, p. 427 ha dimostrato, attraverso lo studio di un frammento di Giovanni Antiocheno risalente a Dexippo, che non ci fu mai una battaglia di Verona e che Filippo fu ucciso a tradimento a Be-

Dexippo sia il cristiano autore del XIII libro dei *Sibillini*, conoscevano un Filippo ben diverso, un generale civile e valoroso, ucciso a tradimento a Beroa, in Tracia, dagli emissari di Decio, mentre tornava vittorioso da una campagna contro gli Sciti; l'analisi di alcuni papiri ha inoltre rivelato che almeno in Egitto (e non è escluso che i provvedimenti riguardassero anche il resto dell'impero), egli tentò durante il suo governo un'importante riforma fiscale, tesa ad alleggerire i disagi delle classi cittadine e a distribuire più equamente e su un maggior numero di contribuenti il peso ormai insostenibile delle liturgie[8]. La solenne celebrazione del millennio di Roma, sottolineata dalla presenza massiccia nelle monete dei tipi di *Roma aeterna*, con cui Filippo tende a sostituire le varie divinità dell'impero, mostra la ricerca, da parte del primo imperatore cristiano, di una convergenza, al di là delle differenze religiose, sull'idea politica di Roma e sulla sacralità della sua missione garantita dall'*aeternitas*, che anche i Cristiani erano disposti ad accettare[9] e che rappresentò più tardi la linea programmatica dell'impero cristiano.

Io ritengo probabile che la denigrazione di Filippo, che va di pari passo con la celebrazione di Decio, sia da collegare con la rielaborazione storiografica dell'epoca dioclezianea e sia in diretto rapporto con la svolta anticristiana dell'ultima grande persecuzione, quando le figure di Filippo e di Decio, del primo imperatore cristiano e del «restauratore del paganesimo» (*restitutor sacrorum* è il titolo, del tutto nuovo, che Decio porta in un'iscrizione di Cosa, cfr. infra) divennero attuali ed emblematiche. In effetti la persecuzione di Decio fu sentita, non solo dal tardo Orosio, ma anche dai Cristiani contemporanei, il vescovo di Alessandria Dionigi e l'anonimo sibillista del

roa, mentre tornava da una spedizione vittoriosa. L'accenno al tradimento si trova anche in un altro testo contemporaneo, *Or. Sibyll.*, XIII,79-80. Il fraintendimento fra Beroa e Verona e soprattutto il capovolgimento delle posizioni fra Filippo e Decio rendono probabile una profonda manipolazione storiografica avvenuta, nel racconto delle vicende di questi due imperatori, alla fine del III o agli inizi del IV, nel corso della persecuzione dioclezianea e in funzione della lotta contro il Cristianesimo. In vista di una verifica di questa ipotesi sono state svolte, alcuni anni fa, una serie di ricerche nell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica di Milano sui regni di Filippo e di Decio. Segnalo in particolare, oltre alla dissertazione già citata della Stefanini, quelle di A. Bianchi, *La politica di Filippo l'Arabo*, diss. U.C. Milano 1981/82 e di U. Marelli, *L'impero di Decio*, diss. U.C. Milano 1981/82.

[8] A. Bianchi, *Aspetti della politica economica e fiscale di Filippo l'Arabo*, in «Aegyptus», 63, 1983, pp. 185ss.

[9] Era corrente fra i Cristiani l'interpretazione di II Thess, 2, 6-7, secondo cui l'impero romano era l'ostacolo all'Anticristo e sarebbe pertanto durato sino alla fine del mondo (*Tertull. Apol.*, 32,1); cfr. infra.

XIII libro, come la conseguenza e la reazione all'aperto e palese favore di Filippo verso il Cristianesimo.

Contro questo favore, che si manifesta sia con il permesso ai Cristiani di riportare solennemente a Roma dalla Sardegna le spoglie di Papa Ponziano e con la libertà lasciata ad Origene di confutare pubblicamente, dopo 70 anni di silenzio, le accuse anticristiane di Celso, sia con la freddezza, che pur senza rompere ufficialmente con la religione ufficiale della quale rimaneva *pontifex maximus*, l'imperatore mostrò verso di essa con la sua monetazione e con le celebrazioni, avvenute nel 248, del millenario di Roma[10], si levarono, già durante la vita di Filippo, la protesta degli ambienti più intransigenti del paganesimo[11] e il fanatismo delle folle, che fra la fine del 248 e i primi mesi del 249 scatenarono in Alessandria in odio all'imperatore una selvaggia caccia ai Cristiani[12]. Diversamente da quello che fu raccontato nella rielaborazione tardiva della battaglia di Verona, la deposizione e l'uccisione di Filippo e del giovane figlio da lui associato al potere, non fu preparata e compiuta dagli eserciti, ma fu il risultato combinato dell'azione del senato di Roma, dove deteneva la carica di prefetto urbano, Decio, un illirico imparentato con antiche famiglie etrusche e legato agli ambienti del paganesimo più tradizionale[13] e del fanatismo religioso delle masse in cui l'antico timore superstizioso per le vendette attirate su tutti dall'empietà dei Cristiani, si accoppiava al recente malcontento, diffuso in molti ambienti, per le riforme fiscali di Filippo.

b) *La persecuzione di Decio e la «restaurazione» pagana*

La testimonianza di Dionigi sul massacro del 249 è fondamentale, a mio avviso, per capire la persecuzione di Decio: essa ci conserva, con il ricordo dai fatti, quello dell'atmosfera nella quale i fatti si svolsero. Il fatto che i Cristiani sapessero con certezza che la caduta di Filippo significava per loro l'inizio del-

[10] M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 253ss. e in *Il Cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, in ANRW II, 23, 1, 1979, p. 358 n. 39.

[11] Origene ricorda nel 248 nel *Contra Celsum* III,15 le proteste dei pagani contro il governo che non perseguitava più i Cristiani e Dionigi di Alessandria (*ap. Eus. H.E.* VI,41,9) ricorda la preoccupazione dei Cristiani della capitale egiziana per la fine del regno di Filippo «troppo benevolo verso di noi» (l'uso del comparativo greco mi sembra significativo).

[12] Eus. *H.E.*, VI,41,1ss.

[13] La moglie di Decio era Herennia Etruscilla e i figli presero il nome dalla madre (Herennius Etruscus e Hostilianus).

la persecuzione – e questo in un'epoca in cui la lunga tolleranza imperiale aveva abituato a considerare la persecuzione come un ricordo del passato – fa pensare che, nel corso della lotta fra Filippo e Decio, il motivo religioso fosse stato esplicitamente agitato e che l'avversario di Filippo avesse avuto modo di presentarsi anche come un avversario della sua politica religiosa. Circa un anno prima, nel 248, Origene aveva scritto che per i nemici del Cristianesimo la causa degli sconvolgimenti presenti era il gran numero dei fedeli e «il fatto che il governo non li perseguitava più come in passato» (cfr. *supra* n. 11). Anche Origene, come Dionigi, scriveva in Alessandria: Alessandria era una delle più grandi città dell'impero e la sua reazione aveva il valore di un sintomo. Chi si presentava come avversario di Filippo e della sua politica religiosa sapeva pertanto di poter contare su una parte notevole dell'opinione pubblica. Una tarda fonte cristiana, Orosio (VII,21,2), presenta l'uccisione di Filippo e di suo figlio come avvenuta in funzione della lotta anticristiana. Si è a torto ritenuta anacronistica questa affermazione: ma la scoperta dell'iscrizione di Decio a Cosa[14] con l'epiteto di *restitutor sacrorum*, che dopo Decio fu portato solo da Giuliano, ha rivelato ormai l'importanza che la restaurazione religiosa ebbe nella propaganda di Decio. L'atmosfera che Dionigi descrive in Alessandria alla vigilia dell'avvento di Decio è infatti quella delle guerre di religione. Di questa tensione popolare anticristiana che non doveva essere solo di Alessandria, ma di molte altre città dell'impero, specie nell'Oriente ellenistico, e che trovava incitamento e appoggio negli ambienti più conservatori della classe dirigente, soprattutto senatoria, preoccupati, come abbiamo intravisto dalle allusioni di Dione, per la tolleranza imperiale verso il Cristianesimo, dobbiamo tener conto per inserire nel suo esatto quadro storico l'editto di Decio.

Se di tale editto avessimo solo le notizie conservateci dalle fonti cristiane, alcune delle quali, peraltro, ottime e ben informate, come gli epistolari dei contemporanei Cipriano e Dionigi, vescovi di Cartagine e di Alessandria, dovremmo concludere che esso fu diretto esclusivamente ed esplicitamente contro i Cristiani e che se un cittadino non si fosse presentato davanti all'apposita commissione entro i giorni prescritti, sarebbe stato ritenuto, solo per questo, confesso di Cristianesimo (così Cipriano, *De lapsis* 3; cfr. anche Dionigi *apud Euseb. H.E.* VI,40,2; 41,10): dal testo dei libelli a noi giunti dall'Egitto, invece, non risulta che i Cristiani fossero nominati esplicitamente, né che fossero solo i Cristiani o i sospetti di Cristianesimo a doversi presentare (uno dei libelli, da

[14] *A.E.*, 1973, n. 235. L'iscrizione si trova attualmente murata nella parete di fronte all'ingresso del Museo di Cosa. La lezione *Decio* è fuori dubbio e risulta, nonostante la scalpellatura non profonda, al testo. Cfr. U. Marelli, *L'epigrafe di Decio a Cosa*, in «Aevum», 58, 1984, pp. 52ss.

Arsinoe, riguarda una sacerdotessa della dea Petesuchos, che certo non era sospetta di essere cristiana); e nemmeno risulta che fosse necessario precisare di non essere cristiani: anzi, dato che per ottenere il libello bisognava, non solo fare libazioni, sacrificare ed assaggiare le vittime sacrificate davanti alla commissione, ma dichiarare di avere sempre sacrificato e venerato piamente gli dei[15], bisogna ammettere che, dal punto di vista formale, l'editto di Decio non riguardava i Cristiani ma tutti i cittadini dell'impero e che la possibilità di dichiararsi Cristiani non era neppure contemplata.

Ciò non significa però che l'editto non mirasse a colpire i Cristiani, né che intendesse soltanto ricondurre i Cristiani al culto tradizionale senza allontanarli dalla loro fede, come è stato sostenuto[16]: dal rescritto di Traiano in poi il sacrificio agli dei dell'impero era la prova richiesta agli accusati di Cristianesimo, proprio perché si sapeva che a tale sacrificio non potevano essere costretti *qui sunt revera Christiani* (*Plin. Ep.* X,96). L'offerta del sacrificio equivaleva dunque non solo per i Cristiani ma per l'opinione pubblica (e lo attestano le scene descritte da Dionigi di Alessandria: *apud. Euseb.* VI,41,11) ad un rinnegamento della fede cristiana: chiedendo a tutti i cittadini dell'impero la prova che Traiano aveva chiesto ai soli Cristiani, l'editto di Decio, pur senza nominare i Cristiani, metteva in un certo senso sotto accusa tutto l'impero e si risolveva nella più vessatoria imposizione escogitata contro la tradizione romana col pretesto di difenderla. Il *cognomen* Traianus, assunto da Decio al momento dell'ascesa all'impero, rivelava così il suo valore programmatico, che era la restaurazione letterale, dopo la lunga parentesi della tolleranza, del rescritto traianeo, ma ne falsificava integralmente lo spirito[17]. Tale programma di restaurazione religiosa, che Decio aveva

[15] Sul valore del «sempre» («Ho sempre sacrificato agli dei e praticato la pietà» in P. Meyer, *Die Libelli aus der decianischen Verfolgung*, in: «Abhandlungen der Königl.-preuss. Akad. d. Wiss.», phil. hist. Kl., Berlin 1910, nr. 6, pp. 7ss.) v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, pp. 275 e, ora, J. Molthagen, *op. cit.*, p. 63. L'editto riguardava in ogni caso gli dei dell'impero, non il culto imperiale.

[16] J. Molthagen, *op. cit.*, pp. 70ss.

[17] Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, pp. 277ss. e, ora, in *La data dell'editto di Decio*, in RSCI, 34, 1980, p. 453. Mentre pretendeva di richiamare in vita l'antica religione, Decio ne cambiava il significato essenziale rendendola da nazionale individuale ed imponendo obblighi prima di lui sconosciuti: per il contrasto fra la tradizione romana e l'editto di Decio v. O. Fracassini, *L'impero e il Cristianesimo*, Perugia 1913, p. 247. Sull'assunzione del *Cognomen Traianus* da parte di Decio al momento dell'assunzione dell'impero, v. M.G. Arrigoni Bertini, *Tentativi dinastici ecc.*, in «Rivista di Storia dell'Antichità», 10, 1980, pp. 200-201 (che attribuisce il *cognomen* ad una vittoriosa campagna alla frontiera dacica. La manipolazione storiografica avvenuta su Decio (cfr. supra n. 7) mi induce a dubitare dell'esistenza stessa di questa campagna).

probabilmente sfruttato al tempo del suo conflitto con Filippo, era destinato soprattutto a guadagnare al nuovo imperatore il favore di quella parte dell'opinione pubblica e del senato che aveva avversato la politica religiosa di Filippo (e, in generale, la tolleranza severiana) e che aveva criticato aspramente la condotta che l'impero, ormai da mezzo secolo, seguiva verso i Cristiani.

Il carattere «propagandistico» e demagogico della persecuzione di Decio spiega a mio avviso il modo graduale con cui, dal punto di vista cronologico, le misure persecutorie furono attuate e le diversità con cui l'editto stesso fu eseguito nelle diverse regioni, a seconda della popolarità e del favore con cui venivano accolte. Dall'esame dei documenti contemporanei risulta che a Roma le prime misure anticristiane furono prese da Decio fin dal suo arrivo nella capitale, nell'autunno del 249, con l'arresto, che fu mantenuto per almeno un anno, di alcuni membri del clero e, poi, nel gennaio, con l'uccisione di Papa Fabiano. In un secondo momento, poco prima della Pasqua, cioè verso il marzo-aprile del 250, uscì l'editto che imponeva a tutti di sacrificare. Questo editto, a Roma, fece pochissimi martiri e provocò poche apostasie: quelle di alcune *insignes personae*, che non avevano potuto per la loro notorietà passare inosservate e di non molti altri che avevano ceduto semplicemente alla paura ed erano corsi in Campidoglio a sacrificare. Chi non aveva ceduto a questa paura o che, a metà della salita, si era lasciato convincere dalle esortazioni dei sacerdoti della chiesa di Roma a tornare indietro, aveva potuto per lo più sottrarsi senza danni al sacrificio e all'apostasia. Nell'autunno del 250 Roma era divenuta un rifugio sicuro per i Cristiani delle provincie che sfuggivano al rigore della persecuzione e nella primavera del 251, quando Decio lasciò la capitale, la libertà e la tranquillità di cui i Cristiani vi godevano era tale che la Chiesa romana, rinunciando ad ogni riserva prudenziale, poté eleggere il successore di papa Fabiano, con grande concorso di vescovi e di popolo[18].

Ben diverso fu lo svolgimento della persecuzione nelle provincie in cui la tensione anticristiana era più forte. In Africa, come a Roma, l'azione persecutoria ebbe due fasi: la prima nel gennaio del 250, di poco posteriore agli arresti compiuti a Roma fra il clero e contemporanea all'uccisione di papa

[18] Per la cronologia delle misure romane, risultante dalle lettere di Cipriano, rinvio alla mia trattazione: M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 265-269 ed a *La data dell'editto* ecc., cit., pp. 451ss. Lo studio cronologico sulle lettere di Cipriano di L. Duquenne, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, in «Subsidia hagiogr.» 54, Bruxelles 1972 (cfr., in particolare, pp. 159ss. tabella riassuntiva) non porta varianti ai dati qui esposti.

Fabiano, fu opera del popolo, non dell'autorità. La folla, divenuta consapevole del nuovo indirizzo imperiale nella politica religiosa, sollecitò con tumulti dalle autorità locali la condanna dei Cristiani e di Cipriano. Cominciarono gli arresti, ma le condanne in un primo momento furono miti e si limitarono alla deportazione, non alla morte. Cipriano si allontanò di sua iniziativa per non fornire pretesti di provocazione. Poi, forse nella primavera inoltrata, certo prima dell'estate, giunse anche in Africa l'editto e la persecuzione divenne più violenta, con torture e condanne a morte[19]. Le miti condanne del gennaio e del febbraio non furono dunque, come qualcuno ha sostenuto[20], effetto dell'editto, che non era ancora giunto in Africa. Quando esso arrivò, cominciarono le condanne a morte e le torture: in nome dell'editto, e non per punire altri presunti crimini commessi nel frattempo dai Cristiani[21].

Le vicende egiziane confermano pienamente tutto questo: secondo Dionigi, ad Alessandria la persecuzione popolare aveva preceduto, come si è già visto, di un intero anno l'editto imperiale ed era cominciata addirittura sotto Filippo, nell'ultimo periodo del suo regno. In un'altra lettera (*apud Euseb.* VI,40,2) egli afferma che anche l'azione di Sabino, la cui prefettura cominciò nel settembre del 249, iniziò *prima dell'arrivo dell'editto*, con l'arresto dei Cristiani e la ricerca d'ufficio del vescovo stesso. Dionigi sfuggì all'arresto solo perché rimase in casa, dove nessuno pensò a cercarlo.

Questa fase della persecuzione egiziana corrisponde con esattezza alle misure romane dell'autunno-inverno del 249/250 e a quelle africane del gennaio del 250. Poi – dice Dionigi (*ibid.* 41,10) – giunse l'editto: in seguito a questo alcuni Cristiani, specie fra quelli che avevano cariche pubbliche (come le *insignes personae* di Roma), si presentarono, gli uni spontaneamente, gli altri chiamati per nome, e dichiararono di non essere mai stati Cristiani. Alcuni fuggirono, altri furono arrestati.

I libelli a noi giunti dall'Egitto, in numero di 43 sono tutti compresi fra il giugno e il luglio del 250[22]. Sappiamo da Cipriano (*De lapsis* 3) che era stato

[19] Per la cronologia della persecuzione in Africa, v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 269-271 e, ora, *La data dell'editto ecc.*, cit., pp. 451ss. Le due fasi della persecuzione, indipendentemente dal loro rapporto con l'editto, risultano anche dalla ricostruzione di L. Duquenne, *op. cit.*, pp. 102ss.

[20] Ch. Saumagne, *La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de St. Cyprien*, in «Byzantion», 32, 1962, pp. 1ss.

[21] Contro il Saumagne v., per motivi diversi dai miei, C.W. Clarke, *Double Trials*, in «Historia», 22, 1973, p. 662.

[22] Per un elenco dei libelli a noi giunti con le rispettive date, v. Samonati, s.v. Libellus in De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, vol. IV, 25/26 (1957), p. 813 ss. Sui libelli v. P. Keresztes, *The Decian libelli*, in «Latomus», 23, 1975, pp. 761ss.

fissato un giorno entro il quale ci si doveva presentare: se i primi libelli sono del 12 giugno, l'editto non poteva essere giunto in Egitto molto prima degli inizi di tale mese. In Egitto come in Africa la persecuzione per editto era cominciata dunque solo nella primavera inoltrata. Anche gli *Atti* dei martiri a noi giunti confermano, là dove non risultano interpolati, questi dati[23].

Riassumendo: dal punto di vista cronologico la persecuzione di Decio ebbe in tutto l'impero due fasi ben distinte: la prima prese l'avvio dalle misure decise a Roma da Decio contro il clero cristiano, consisté in grandi manifestazioni popolari, specie nelle province dove i Cristiani erano più numerosi, e in tumultuose sollecitazioni, da parte delle folle ai governatori, di interventi energici contro di essi e sboccò in arresti e in deportazioni. Solo quando Decio ebbe la certezza che la persecuzione era popolare, nel marzo-aprile del 250, fece uscire il famoso editto che fu applicato peraltro in maniera diversa a secondo delle reazioni che esso suscitava nella popolazione pagana.

Mentre ad Alessandria, come a Cartagine ed a Smirne, la popolazione, che già in passato aveva manifestato il suo malumore per la tolleranza imperiale, collaborò attivamente con le autorità alla ricerca dei Cristiani, istigando questi ultimi all'apostasia e i magistrati alla severità, ma soprattutto recandosi in massa a sacrificare ed isolando così i Cristiani, a Roma (e forse, in altre zone dell'impero) la popolazione si disinteressò dell'editto e della persecuzione: se il clero di Roma poté impunemente trattenere sulla via del Campidoglio qualche cristiano impaurito e pronto a cedere, ciò avvenne probabilmente perché molti furono, anche fra i pagani, quelli che disertarono l'appello di Decio, così inconsueto per la tradizione religiosa romana (per la quale il culto era pubblico e nessun atto cultuale era imposto individualmente ai privati) e resero impossibile l'isolamento dei Cristiani. Il gigantesco censimento religioso che Decio aveva concepito con la logica caratteristica degli stati totalitari, fallì proprio a Roma, dove la persecuzione, per la tradizionale tolleranza religiosa e razziale della popolazione[24], risultò

[23] Per i dati ricavabili dagli *Atti* dei Martiri, in particolare da quelli di Massimo (Efeso) e da quelli di Pionio (Smirne), v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., p. 273 e *La data dell'editto ecc.*, cit., p. 455.

[24] Roma non conobbe sollevazioni popolari anticristiane (anche durante il massacro neroniano, la popolazione manifestò – come afferma lo stesso Tacito – la sua pietà per i condannati) come non aveva conosciuto i pogroms antiebraici, così frequenti nelle città greche dell'Asia minore e in Alessandria d'Egitto. L'unico episodio che sembra fare eccezione è quello collegato con la morte di papa Callisto: ma qui sembra essersi trattato di fanatismo politico, non religioso (cfr. supra).

impopolare anche tra i pagani e dove lo stesso Decio, perfino quando partecipò personalmente agli interrogatori dei Cristiani, evitò di giungere alle pene più gravi[25].

Decio, del resto, non era mai piaciuto ai Romani, che nella primavera del 251, quando egli lasciò la capitale per andare a combattere i barbari, gli opposero *cupientissimo vulgo* (*Aur. Vict. De Caes* 29; *Cypr. Ep*. 55,9) un altro imperatore e che si affrettarono a condannarne la memoria subito dopo la morte.

Applicato in modo ineguale a seconda degli umori di un'opinione pubblica instabile e diversa, osteggiato e boicottato nel centro stesso, ideale e politico dell'impero, l'editto di Decio con la sua pretesa di liquidare il Cristianesimo con dei «certificati di buona condotta», ottenne solo delle defezioni superficiali e a buon mercato, fece pullulare i certificati falsi, venduti da funzionari corrotti e acquistati da Cristiani paurosi, ma non disposti ad arrivare fino ad una pubblica apostasia, finì per ridicolizzare la dignità dello stato, beffato da una massa di *sacrificati*, di *thurificati*, di *libellatici*, che, forti dell'impunità loro assicurata dal certificato, sollecitavano con ogni mezzo la riammissione nella chiesa. La penosa questione dei *lapsi* che turbò la pace delle comunità cristiane negli anni immediatamente successivi alla persecuzione di Decio, confermò in maniera drammatica e paradossale la vitalità del Cristianesimo e la sua irresistibile attrazione sulle anime. Più umiliante, per le molte defezioni, che sanguinosa (anche se i martiri furono certamente più numerosi di quanto non ammettano certi studi moderni) la persecuzione di Decio apparve a Cipriano (*De Lapsis* 51) subito dopo la sua fine, come il brusco ma provvidenziale risveglio dei fedeli, infiacchiti dalla lunga pace.

Ai nemici del Cristianesimo essa rivelò che, se si voleva combatterlo con efficacia, non ci si poteva più attenere alla vecchia legislazione, per la quale esso era solo una colpa individuale di carattere religioso, né si poteva continuare ad ignorarne ufficialmente la realtà comunitaria, ma bisognava prendere atto, non solo di fatto, ma sul piano legale, di questa realtà e colpire il Cristianesimo come Chiesa. Questo fece per primo Valeriano.

[25] Come nel caso di Celerino, un giovane cristiano africano processato a Roma alla presenza dello stesso Decio e poi rilasciato, nonostante la sua coraggiosa confessione (come risulta dall'epistolario di Cipriano e in particolare dalla Ep. 22,1 di Luciano a Celerino).

Capitolo nono
VALERIANO E GALLIENO: DALLA PERSECUZIONE AL RICONOSCIMENTO DELLA CHIESA

1. *La persecuzione di Valeriano e il rinnovamento della legislazione anticristiana*

La persecuzione di Valeriano rappresenta una svolta decisiva nei rapporti fra lo stato romano e il Cristianesimo: essa apre, dopo il lungo e contraddittorio compromesso fra la condanna di diritto e la tolleranza di fatto, un'epoca nuova, l'epoca dei riconoscimenti ufficiali, che culminerà nel cosiddetto «editto di Milano». Paradossalmente, fu infatti il riconoscimento negativo di Valeriano, con la sua decisione di rinnovare profondamente la vecchia legislazione anticristiana, colpendo il Cristianesimo come chiesa, come gerarchia, come struttura, e con i due minuziosi editti (a noi noti attraverso gli epistolari dei contemporanei Dionigi di Alessandria e Cipriano di Cartagine) a sbloccare la situazione sul piano giuridico, rendendo possibile a Gallieno, il primo riconoscimento positivo del Cristianesimo.

Per comprendere la persecuzione di Valeriano, come le manifestazioni popolari anticristiane che la precedettero sotto Treboniano Gallo[1] bisogna tener conto dell'angoscia e delle superstizioni risvegliate ed alimentate nelle masse dalla peste e dalle catastrofi naturali e militari che sconvolsero in questi anni terribili la vita dell'impero. L'*Ad Demetrianum* di Cipriano, e la let-

[1] Tali manifestazioni avvennero durante i sacrifici ordinati dall'imperatore per la peste (*Cypr. Ep.* 59,6). Nonostante tali manifestazioni e le misure romane contro papa Cornelio, che fu mandato in esilio a Centumcellae (*Cypr. Ep.* 61,3,1) non si può parlare di una persecuzione anticristiana di Treboniano Gallo (v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 283ss.). Sul problema v. anche J. Molthagen, *op. cit.*, p. 85.

tera ad Ermammone di Dionigi sono testimonianze vive di quest'epoca di crisi, in cui l'idea di una fine imminente, dell'impero e del mondo, è presente in modo diverso, ma con la stessa intensità nei pagani e nei Cristiani. Sul Danubio e in Oriente i barbari, Goti e Persiani, premono ai confini e travolgono le armate romane (Decio fu il primo imperatore a morire combattendo contro i barbari, Valeriano sarà il primo a cadere prigioniero del nemico); la peste miete vittime nelle città e nelle campagne; la carestia e la fame minacciano la popolazione e la terra non sembra più capace di produrre. Per la vecchiaia del mondo, ormai prossimo alla morte – spiega Cipriano, riecheggiando Lucrezio; per colpa dei Cristiani che, rinnegando i vecchi dei, attirano su tutti la maledizione – grida la superstizione popolare. Mentre i Cristiani credevano giunte le ore predette dall'Apocalisse[2], i Romani tornavano ad essere atterriti da vecchie profezie che preannunciavano il trionfo dell'Oriente sull'Occidente.

In questa atmosfera di incubo e di terrore, la ragione cede all'angoscia[3] e la persecuzione religiosa trova il suo alimento e il suo clima, si rivela come il tentativo irrazionale di placare col sangue forze ostili e sconosciute, di allontanare da sé con la morte dell'altro la misteriosa maledizione. Come nel medioevo e nell'età moderna la caccia alle streghe e agli untori, così la persecuzione dei Cristiani fu, nella crisi dell'impero, la soluzione suggerita dalla paura superstiziosa, non dalla prudenza politica né dall'utilità dello stato: anche quando la paura delle folle raggiunse l'imperatore e lo indusse ad assumersi con un'iniziativa improvvisa e drammatica, la responsabilità della persecuzione.

[2] Sulle attese apocalittiche presenti fra i Cristiani in questo periodo, in Commodiano come in Dionigi di Alessandria e nei movimenti millenaristi da lui combattuti, v. J. Gagé, *Commodien et le mouvement millénariste du III siècle (258-262 ap. J.C.)*, in «Revue d'histoire et philosophie religieuses», 41, 1961, pp. 355ss.; M. Sordi, *Dionigi di Alessandria, Commodiano ed alcuni problemi della storia del III secolo* in «Rendiconti della Pontif. Acc. di Archeologia», 35, 1962/63, pp. 123ss., e *Commodianus, Carmen apol. 892ss.* in «Augustinianum», 22, 1982, pp. 204ss. A tali articoli rinvio anche per la datazione intorno al 260 dell'opera di Commodiano, che alcuni datano ancora nel V secolo; ma v. ora G. M. Poinsotte, *Commodien dit de Gaza*, REL, 14, 1996, pp. 270ss. Sul millenarismo v. M. Simonetti, *Il millenarismo in oriente da Origene a Metodio*, in *Corona gratiarum, Miscellanea patristica, historica et liturgica, E. Dekkers oblata*, I; Brugge 1975, pp. 37ss.

[3] Per una caratterizzazione di questo periodo, per gli atteggiamenti che accomunavano Cristiani e pagani nel disprezzo del mondo e della condizione umana sulla terra, nell'importanza data all'elemento soprannaturale, divino o demoniaco, ai sogni e alle profezie, nell'ansia mistica di unione con la divinità, v. E.R. Dodds, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, tr. it. Firenze 1970, passim.

La paura superstiziosa dell'ira degli dei non fu tuttavia la sola componente della persecuzione di Valeriano, la cui famiglia, originaria dell'Etruria, era collegata, come quella di Decio, al mondo etrusco e al tradizionalismo pagano: ad essa si aggiunse un altro timore, di natura, questa volta, terrena e non soprannaturale, che abbiamo già visto operante nella opposizione senatoria alla tolleranza severiana e nella reazione a Filippo l'Arabo: il timore della «cristianizzazione» dell'impero nelle sue classi dirigenti, il timore che l'impero stesso divenisse cristiano. A ben considerare, anche questo timore, apparentemente politico, si rivela di natura religiosa, perché nasce, come nell'età arcaica, dall'identificazione dello stato con la fedeltà ai suoi dei e alla sua tradizione religiosa e fonde di nuovo dopo la fondamentale «laicizzazione» del I secolo, politica e religione.

La decisione di colpire i Cristiani non fu presa da Valeriano agli inizi del suo regno: le fonti cristiane contemporanee, Dionigi d'Alessandria come Commodiano[4], sono concordi nell'affermare che nei primi anni del suo regno Valeriano si mostrò estremamente benevolo verso i Cristiani e «che tutta la sua casa era piena di Cristiani ed era una chiesa di Dio»[5]. A questa prima fase del regno di Valeriano, che durò dal 253 alla metà circa del 257[6], va riferito, a mio avviso, il martirio del centurione Marino, che Eusebio dice avvenuto in un periodo di «pace generale» per la Chiesa e che colloca erroneamente dopo l'editto di Gallieno (*H.E.* VII,15,1). L'errore cronologico di Eusebio del resto non inusitato[7] è rivelato da alcuni preziosi particolari conservati da Eusebio stesso nel suo racconto: Marino, che si trovava in un accampamento di Cesarea in Palestina, stava per ricevere la promozione a centurione, quando un collega, invidioso, dichiarò che tale grado non poteva essere conferito a Marino «secondo le antiche leggi» perché era cristiano e

[4] *Dion. Al. apud Eus. H.E.*, VII,10,3; *Commod. Carmen. Apol.*, 826ss. con l'accenno ai tre anni e mezzo, la metà dei sette anni fatali. Sul «settimo anno» di Valeriano, il 259/260, l'anno in cui l'imperatore fu catturato dopo che la persecuzione aveva raggiunto il suo culmine (come ha mostrato anche un papiro), v. M. Sordi, *Dionigi di Alessandria e le vicende della persecuzione di Valeriano in Egitto*, in «Paradoxos Politeia», Milano 1979, pp. 292ss.

[5] *Dion. Al., loc. cit.* (nella lettera a Ermammone).

[6] Si tratta dei famosi tre anni e mezzo, che corrispondono esattamente in Dionigi e in Commodiano.

[7] V. ad es. le difficoltà sollevate dalla data fornita da Eusebio per la morte di Origene (*H.E.*, VII,1) con le osservazioni di G. Bardy nel suo commento ad locum; *ibid.* VII,5,3 la successione di papa Sisto a papa Stefano: il Bardy *ad locum* commenta: «La chronologie d'Eusebe en ce qui concerne les papes devient de plus en plus fantasiste». Altri spostamenti sono stati rilevati anche da C. Andresen, *Siegreiche Kirche* ecc. in ANRW, II, 231, 1979, pp. 387ss.

non sacrificava «agli imperatori». Interrogato dal giudice, Acheo, Marino, che aveva ammesso subito di essere cristiano ed aveva ribadito poi con fermezza ancora maggiore, dopo l'incontro con Teotecno vescovo di Cesarea, la sua confessione, fu decapitato. Il suo corpo fu seppellito con grande onore da Asturio, un senatore romano, cristiano e «amico degli Augusti» – dice Eusebio *ib.* 16,1 – che si trovava in quel luogo[8].

Nell'episodio di Marino, Eusebio parla sempre di imperatori e di Augusti al plurale, non al singolare, mentre è noto che, dopo la cattura di Valeriano e la morte di Salonino, Gallieno governò da solo: è certo dunque che Eusebio ha sbagliato nella collocazione dell'episodio sotto Gallieno[9].

La menzione di Teotecno come vescovo di Cesarea induce d'altronde a collocare il martirio di Marino qualche tempo dopo il 254, perché si sa dalla lettera di Dionigi di Alessandria a Papa Stefano (*apud Euseb. H.E.* VII,5,1) che in tale anno era ancora vescovo di Cesarea Teoctisto, a cui Teotecno successe dopo il breve vescovato di Domno (*Euseb. in.* VII,14,1). Tenendo conto che le due figlie del senatore Asturio, Rufina e Secunda, subirono il martirio nell'estate del 257 (come rivela il nome del prefetto urbano Iunius Donatus, ricordato nella loro passione, per il resto leggendaria) – ai primi di luglio, secondo il martirologio ieroniminiano – la data più probabile per il martirio di Marino, che secondo Rufino e il martirologio (*Acta SS. Mart.* I, pp. 222ss.), fu seguito subito da quello di Asturio, appaiono gli ultimi mesi del 256 o i primi dei 257, alla vigilia, dunque, del primo editto persecutorio, che è appunto dell'estate del 257.

La data del martirio di Marino e di quello di Asturio è molto importante non solo per intendere la natura dell'editto di Gallieno, che, a causa dell'errore cronologico di Eusebio relativo a Marino, è stato da alcuni frainteso, ma anche perché ci suggerisce forse il pretesto e l'occasione che, nell'atmosfera generale di tensione e di crisi, provocò il brusco mutamento della condotta di Valeriano verso i Cristiani.

[8] Asturio è forse da identificare con M. Bassaeus Astur figlio di Bassaeus Astur, preside d'Arabia e con il preside stesso (A.E. 1920, 73 da Bosra). Per il personaggio v. G. Barbieri, *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, in «Studi pubblicati dall'Ist. Ital. per la storia antica», 6, Roma 1952, p. 260 n. 1486, cfr, supra.

[9] Cfr. già E. Manni, *L'impero di Gallieno. Contributo alla storia del III secolo*, Roma 1949, p. 67 (che pensa all'epoca dei Macriani); per la datazione sotto Valeriano e Gallieno v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 287ss. La non conoscenza degli argomenti che inducono a spostare al periodo del governo comune di Valeriano e di Gallieno l'episodio di Marino, condiziona ancora alcuni studiosi che, proprio per questo episodio, negano all'editto di Gallieno il valore di un riconoscimento giuridico della chiesa e del Cristianesimo.

Il contemporaneo Dionigi vescovo di Alessandria accusa a più riprese (nella lettera ad Ermammone, *apud Euseb.* VII,10,4ss.) il «ministro delle finanze»[10] Macriano di avere spinto Valeriano alla persecuzione ed alcuni moderni hanno, sia pure con riserva, accettato le affermazioni di Dionigi spiegando la persecuzione con la necessità di riempire il tesoro dello stato con i beni confiscati ai Cristiani[11]: la prontezza con cui Gallieno, rimasto solo al potere, restituì ai Cristiani tutto ciò che era stato loro confiscato, mi induce a dubitare di questa spiegazione; l'attribuzione al solo Macriano della responsabilità delle misure persecutorie sembra, inoltre, alquanto sospetta, in una lettera scritta nel 262 sotto Gallieno, nemico di Macriano e dopo la morte dello stesso Macriano. Non credo che si debba accusare di falso il vescovo di Alessandria, che si rivela per lo più testimone onesto e bene informato degli avvenimenti che narra: è probabile anzi che Macriano sia stato ostile ai Cristiani e fautore della persecuzione[12]. Escludo però che tale persecuzione e la brusca svolta politica di Valeriano possano essere state esclusivamente opera di Macriano e che siano nate da motivi finanziari.

A questo proposito c'è, nel secondo editto di Valeriano, un particolare che mi pare rivelatore: in esso si stabilisce che i senatori e i cavalieri cristiani vengano privati senz'altro della loro dignità e dei loro beni; se, dopo aver subito queste pene continueranno ad essere cristiani, verranno messi a morte (*Cypr.* 80,2)[13]. Per la prima volta nella storia dei rapporti fra Cristianesimo e impero, l'apostasia non basta per l'impunità. Ma c'è di più: per la prima volta si mira ad eliminare i Cristiani, indipendentemente dalla loro decisione di perseverare o no nella fede, dalle classi dirigenti. Sotto Decio erano state, a Roma e ad Alessandria, le *insignes personae*, i *demosieuontes*, i senatori, i ca-

[10] Epí ton kathòlou lògon... Basiléos, *Dion. apud. Eus. H.E.*, VII,10,5; per la carica di Marco Fulvio Macriano v. Stein, R.E. VII, 1912, s.v. Fulvius nr. 82, coll. 259ss.

[11] M. Besnier, *Histoire romaine 4, 1, L'empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée, Histoire ancienne 3*, Paris 1937, p. 172; P. Paschini, *La persecuzione di Valeriano*, in «Studi Romani», 6, 1958, p. 131; G. Bardy, comm. a *Euseb. H.E.*, VII,10,4ss.; St. J. Oost, *The Alexandrian seditions...*, in «Class. Philol.», 56, 1961, pp. 7ss. Respinge nettamente la notizia su Macriano J. Molthagen, *op. cit.*, p. 86. Ammette l'influenza di Macriano, ma esclude la volontà di impinguare con le confische il tesoro imperiale P. Keresztes, *Two Edicts ol the Emperor Valerian*, in «Vigiliae Christianae», 29, 1975, pp. 81ss.

[12] V. in proposito anche St. J. Oost, *art. cit.*, pp. 8ss. e J. Gagé, *op. cit.*, pp. 372ss., che sottolineano in modo indipendente il titolo di arcisinagogo e maestro dei magi di Egitto dato a Macriano da Dionigi.

[13] Il martirio dell'ex prefetto dei vigili Cn. Domizio Filippo, padre della martire Eugenia, seguì nel 257 a Roma questo preciso iter (M. Sordi, *Un martire romano ecc.*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 33, 1979, pp. 3ss.).

valieri, i cesariani, i magistrati locali, Cristiani o sospetti di Cristianesimo, a presentarsi per primi di fronte alle commissioni e a sollecitare il rilascio che li metteva al sicuro. A Decio non interessava la sincerità di quelle apostasie, ma il valore propagandistico della grande manifestazione religiosa da lui organizzata e, passato il momento del pericolo, molti di coloro che avevano defezionato erano tornati alla Chiesa. A Valeriano l'apostasia dei senatori, dei cavalieri, dei cesariani cristiani non bastava: egli voleva eliminare per sempre dal senato, dalla classe equestre e dalla corte i Cristiani e i sospetti di Cristianesimo. Egli considerava il problema dall'angolo visuale opposto a quello di tutti i suoi predecessori, da Marco Aurelio in poi. Essi si erano proposti l'integrazione politica dei Cristiani nello stato romano; Valeriano sembrava temere invece la conquista da parte dei Cristiani dei posti chiave dell'impero e, in definitiva, la cristianizzazione dello stato romano. Era il timore che aveva agitato la classe dirigente più conservatrice intorno alla metà del III secolo, il pericolo dal quale Dione e gli aruspici avevano cercato di mettere in guardia Alessandro Severo, la minaccia che i pagani avevano avvertito in Filippo l'Arabo e che, dopo la lunga pace seguita all'editto di Gallieno, torneranno ad avvertire Diocleziano e Galerio.

La presa di coscienza di questo «pericolo» da parte di Valeriano appare tanto più degna di attenzione in quanto si manifesta all'improvviso, dopo che nella prima fase del suo regno egli aveva accettato che la sua casa si riempisse di Cristiani e diventasse, come dice Dionigi (*apud. Euseb.* VII,10,4) «una chiesa di Dio». Dietro l'espressione usata da Dionigi c'è forse l'allusione a Cornelia Salonina, la moglie di Gallieno, a quanto sembra cristiana[14]; ma non certamente alla sola Salonina. Si è già osservato che Eusebio ricorda come «amico degli Augusti» il senatore cristiano Asturio: amico, cioè di Valeriano e di Gallieno durante il loro regno comune; di Gallieno, probabilmente, più che di Valeriano, visto che a Gallieno e al suo ambiente sembrano far capo, prima e dopo la cattura di Valeriano, i Cristiani della corte[15]. La figura di Asturio, la cui condanna a morte seguì immediatamente quella di Marino, e che dovette verificarsi in ogni caso, insieme e prima di quella delle figlie, agli inizi della svolta persecutoria di Valeriano, nell'estate o nella

[14] Sul probabile cristianesimo di Salonina, rivelato da una moneta con la legenda «Augusta in pace», v. H. Mattingly-E.A. Sydenham, R.I.C., V, 1, London 1927 repr. 1962, p. 28; S.L. Cesano, *Salonina Augusta in pace*, in «Rendiconti della Pontif. Acc. di Archeologia», 25/26, 1949/1950 e 1950/1951, pp. 105ss.

[15] È probabile che fra gli amici di Gallieno fatti uccidere dal senato dopo la sua morte e prima dell'intervento di Claudio Gotico ci siano stati dei Cristiani: si spiegherebbero così i martiri attribuiti da certi Passionari, di autorità peraltro dubbia, al regno di Claudio Gotico e riguardanti solo Roma e l'Italia (M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., p. 315).

primavera del 257, si rivela a questo punto molto interessante. Secondo Eusebio, che è sempre bene informato delle vicende della Palestina e che afferma qui di avere avuto informazioni da gente che aveva conosciuto personalmente il personaggio e che ancora lo ricordava[16], Asturio fu protagonista a Cesarea di Filippo, presso le sorgenti del Giordano, di un episodio clamoroso: egli smascherò infatti, nel corso di una festa religiosa in onore di Pan, un falso prodigio che, ripetendosi periodicamente, riempiva di meraviglia i pagani e che, da allora, non si verificò più.

L'importanza dell'episodio viene dal fatto che esso è ricordato, in maniera più circospetta ed oscura, ma con allusioni che risultano nel confronto abbastanza precise, da Commodiano[17] e da Dionigi di Alessandria[18] come il pretesto immediato della persecuzione di Valeriano. Dalle allusioni di Commodiano, in particolare, sembra che la denunzia da parte degli abitanti di Cesarea del sacrilegio di Asturio sia stata rivolta al senato[19]. Il processo contro il senatore cristiano Asturio, per la notorietà dell'uomo, amico degli Augusti e governatore, egli stesso o suo padre, dell'Arabia, dovette fare molto scalpore e si trasformò facilmente in un processo contro il Cristianesimo. Le accuse mosse ai Cristiani dai fedeli del santuario di Cesarea trovarono facile credito presso l'aristocrazia pagana, molti membri della quale, come l'ignoto Demetriano, a cui proprio in quegli anni Cipriano indirizzava il suo scritto, erano già convinti per proprio conto che fossero i Cristiani a provocare l'ira degli dei e, con essa, le catastrofi militari e naturali, la carestia, la peste, mentre altri, come Dione al tempo di Alessandro Severo, ritenevano che, minando la fede negli dei, si minava il principio stesso di autorità e si favoriva il sorgere all'interno dello stato di gruppi organizzati per esso pericolosi. Il fatto che l'attacco palese alla fede negli dei fosse venuto questa volta da un senatore «amico degli Augusti» dovette apparire particolarmente grave a questi aristocratici. Questa volta alle richieste delle folle di misure drastiche contro i Cristiani dovette unirsi la voce del senato[20]: lo «scandalo» di Cesa-

[16] *Eus. H.E.*, VII,17.

[17] Per l'episodio di Elia in Commodiano (*Carm. Apol.* 833ss.) e le sue analogie con il miracolo attribuito da Eusebio ad Asturio v. M. Sordi, *Dionigi di Alessandria ecc.*, cit., pp. 136ss. e A. Salvatore, *Commodiano, Carme Apologetico*, Torino 1977, ad locum.

[18] *Dion. apud. Eus.*, VII,10,4; cfr. M. Sordi, *Dionigi di Alessandria ecc.*, cit., pp. 139ss.; Ead., *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 290ss.

[19] Cfr. *Carmen Apol.* 833ss., 854ss. (Martin), Per l'accenno di Commodiano al senato e ai Giudei, v. J. Gagé, *op. cit.*, pp. 370ss.

[20] Per la parte del senato nella persecuzione v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 294ss. e pp. 441 (con bibliografia). È certo in ogni caso che il secondo editto persecutorio ebbe la forma di un *senatus consultum* (*Cypr. Ep.* 80).

rea di Filippo appariva il risultato della lunga tolleranza imperiale; per impedire che fatti del genere si ripetessero, bisognava combattere a fondo il Cristianesimo, sradicarne l'organizzazione, sottrarre al suo influsso le classi dirigenti dello stato romano «epurando» i Cristiani dal senato, dalla classe equestre, dalla corte. Gallieno era assente, impegnato in Occidente contro i barbari e Valeriano cedette: gli editti persecutori del 257 e del 258[21] soddisfano puntualmente tutte le esigenze che abbiamo indicato e, tenendo conto della lezione deciana, cercano di acquistare in efficacia quello che perdono in estensione. Valeriano non tenta di isolare i Cristiani mettendo sotto accusa, come aveva fatto Decio, tutto l'impero: colpisce i Cristiani direttamente, per la prima volta nella loro organizzazione; colpisce i Cristiani come Chiesa, modificando per primo la legislazione anticristiana e, fin dal 257, impone la chiusura delle chiese, la confisca dei cimiteri e degli altri luoghi di riunione, l'invio in esilio in luoghi sorvegliati dei vescovi, dei preti, dei diaconi, minaccia di morte chiunque, contravvenendo a queste disposizioni, organizzi o partecipi a riunioni del culto proibito. Nel 258, poi, egli ordina di mettere a morte, senza nessun altro preliminare che la semplice identificazione, tutti gli ecclesiastici precedentemente arrestati e, con essi, i senatori e i cavalieri

[21] La ricostruzione degli editti di Valeriano è resa possibile da sicure testimonianze contemporanee: per il primo v. *Acta Cypriani* I con l'interrogatorio di Cipriano a Cartagine da parte di Aspasio Paterno, procons. d'Africa, il 30 agosto 257; e *Dion. apud Eus. E.H.*, VII,11,3/11 (lettera a Germano, con l'interrogatorio di Dionigi di Alessandria di fronte al prefetto d'Egitto L. Mussio Emiliano).

Che il primo editto contenesse, oltre alle disposizioni relative all'esilio degli ecclesiastici e alla confisca dei cimiteri e delle chiese, anche un richiamo generale all'obbligo dei Cristiani di aderire ai culti dello stato risulta dall'analogo inizio dei due interrogatori (*Acta Cypr.*: eos *qui romanam religionem non colunt debere Romanas caerimonias recognoscere.*) *Eus. H.E.*, VII,11,7.
Secondo Commodiano (*Carmen Apol.* vv. 875/876) gli editti oltre a far cessare l'*oblatio* a Cristo, *praecipiunt quoque simulacris tura ponenda, et ne quis lateat, omnes coronati procedant*. Del secondo editto siamo informati dalla lettera 80 di Cipriano, dal secondo processo dello stesso, celebrato di fronte al proconsole Galerio Massimo il 14 settembre 258 (*Acta Cypr.* IIIss.); da quello immediatamente successivo di Montano e Lucio a Cartagine (cfr. G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri ecc.*, Milano 1956, pp. 201ss.), da quelli di Mariano e Giacomo (G. Lazzati, *op. cit.*, pp. 191ss.) e di Fruttuoso (G. Lazzati, *op. cit.*, pp. 160ss.). Un papiro pubblicato nel 1975 dal Rea (*Pap. Oxy.* 3119 l. 11) attestante una inchiesta contro i Cristiani nel nomo Saitico condotta per ordine del prefetto di Egitto nel 259/260, rivela come la persecuzione fosse ormai estesa in quegli anni anche ai laici e conferma le notizie di Dionigi (*Apud. Eus. H.E.*, VII,11,20ss.) cfr. M. Sordi, *Dionigi di Alessandria ecc.*, cit. pp. 292ss.

cristiani, previa la perdita della dignità e la confisca delle sostanze; esilia le matrone, condanna ai lavori forzati i cesariani.

L'apostasia, come ho già ricordato, salvava dalla pena di morte, ma non dalla degradazione sociale e dalla perdita delle sostanze. Il fatto che gli editti contemplassero esplicitamente solo il caso dei membri della gerarchia e dei laici appartenenti alle classi dirigenti, non significa che Valeriano intendesse lasciare impuniti i semplici fedeli e che, abolito il culto pubblico, fosse disposto a permettere il culto privato (la condanna del Cristianesimo e l'obbligo per tutti del culto degli dei erano affermati nel preambolo del primo editto), ma significa certamente che erano quelle le categorie che egli voleva colpire subito e con efficacia, senza dare a nessuno la possibilità di sfuggire: le misure minuziose e *ad personam* adottate nel 257 e nel 258 per Cipriano vescovo di Cartagine e per Dionigi vescovo di Alessandria e, certamente, per molti altri vescovi, rivelano la conoscenza che lo stato aveva dell'organizzazione ecclesiastica e l'importanza che esso attribuiva allo scardinamento di tale organizzazione.

Proprio in questa volontà bisogna cercare, a mio avviso, come ho accennato brevemente fin dall'inizio, la novità della persecuzione di Valeriano: egli colpisce i Cristiani delle classi dirigenti, perché, diversamente dai suoi predecessori, non vuole l'integrazione politica dei Cristiani nello stato romano, ma teme ormai la cristianizzazione dell'impero; egli colpisce i membri della gerarchia ecclesiastica perché ha capito che, se si vuole colpire il Cristianesimo, bisogna colpirlo come Chiesa. Con Valeriano lo stato romano prende atto per la prima volta sul piano ufficiale dell'esistenza della Chiesa e dell'organizzazione ecclesiastica e ne dichiara per la prima volta l'illiceità. Fino a quel momento, sebbene la religione cristiana fosse proibita sul piano individuale, l'organizzazione ecclesiastica, la Chiesa, poteva esistere, legalmente, non in forza di un riconoscimento particolare, ma in forza della legislazione generale in materia di associazioni[22]: ora veniva dichiarata illegale, col Cristianesimo, anche la Chiesa. In questa dichiarazione di illegalità lo stato persecutore metteva a frutto la conoscenza dell'organizzazione ecclesiastica che aveva acquisito nei lunghi anni della tolleranza: non si limitava ad una generica dichiarazione di illiceità della chiesa, ma poteva indicare e colpire nei suoi vari gradi la gerarchia ecclesiastica (vescovi, preti, diaconi) ed identificare le proprietà ecclesiastiche soggette alla confisca (chiese, cimiteri). Queste precisazioni sono, a mio avviso, di enorme importanza, in quanto costituiscono una specie di riconoscimento ufficiale della Chiesa. Per il momento, questo riconoscimento è solo in funzione della proibizione

[22] Cfr. infra II parte.

e della condanna. Ma esso costituisce la premessa per il riconoscimento positivo, ne fonda il diritto: a differenza delle persecuzioni precedenti, compresa quella di Decio, la persecuzione di Valeriano non potrà finire con la cessazione di fatto delle misure persecutorie e con la restaurazione dello *status quo ante*. La legislazione anticristiana, che fino a Valeriano era rimasta ancorata alla generica condanna del I secolo ed aveva accuratamente evitato ogni ulteriore precisazione, era stata ora modificata sostanzialmente di diritto e di fatto, era stata precisata nei minimi particolari. La persecuzione poteva pertanto cessare solo con la revoca formale degli editti persecutori. E tale revoca comportava il riconoscimento formale della Chiesa, non più genericamente, in base al normale diritto di associazione, ma in se stessa, nella sua struttura gerarchica e nella sua giurisdizione.

II. *L'editto di Gallieno e il primo riconoscimento ufficiale della Chiesa*

Per questo l'editto di tolleranza di Gallieno non potrà essere considerato in alcun modo, come alcuni ancora lo ritengono[23], il ritorno puro e semplice alla situazione anteriore alla persecuzione: abrogando gli editti paterni e restituendo ai vescovi le proprietà ecclesiastiche confiscate, Gallieno renderà lecito di diritto e non solo di fatto il Cristianesimo. Con l'editto di Gallieno vengono abrogate, *ipso facto*, le vecchie leggi anticristiane: d'ora in poi la legislazione preesistente non fornirà più il pretesto o lo spunto né all'iniziativa dello stato né all'accusa privata: il processo di Massimiliano nel 295 ne è la conferma migliore[24]. D'ora in poi per perseguitare il Cristianesimo saranno necessarie leggi nuove: tali saranno gli editti con cui avrà inizio la

[23] Così ancora il Baus, *op. cit.*, p. 434 e il Molthagen, *op. cit.*, pp. 98ss. e L. De Blois, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden 1976, pp. 178ss. Sull'esistenza dell'editto di Gallieno v. invece P. Keresztes, *The Peace of Gallienus*, «Wiener Studien», N.F. 9, 1975, pp. 174ss. e in *op. cit.* II, pp. 83ss. Sul problema v. anche F. Decret, *Les consequences sur le christianisme en Perse ecc.*, in «Recherches Augustiniennes», 14, 1979, pp. 115ss. (che non pensa ad un riconoscimento ufficiale del Cristianesimo, ma a una legalizzazione della esistenza della Chiesa).

[24] *Atti* di Massimiliano, p. 139 Lazzati. Nonostante la sua ripetuta professione di cristianesimo, Massimiliano fu condannato come obiettore di coscienza non come cristiano; il giudice gli fece anzi osservare che non esisteva nessuna incompatibilità fra il cristianesimo e il servizio nelle armate imperiali: *in sacro comitatu... milites Christiani sunt et militant*. Il contrasto con il caso di Marino non potrebbe essere più evidente; cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 315-316. Sulla «Passio S. Massimiliani» v. P. Siniscalco, *Massimiliano: un obiettore di coscienza nel tardo impero*, Torino-Milano 1974.

persecuzione dioclezianea. E quando Galerio, nel 311, vorrà che questa persecuzione cessi, si rifarà, legalmente, ad una situazione giuridica precedente: *ut denuo sint christiani et conventicula sua componant*[25].

L'editto di Gallieno non ci è giunto direttamente: il documento conservatoci da Eusebio (*H.E.* VII,13) è il rescritto da lui indirizzato a Dionigi di Alessandria e agli altri vescovi d'Egitto nel momento in cui, nei primi mesi del 262, domata l'usurpazione dei Macriani e di Emiliano, Gallieno poté restaurare il suo potere in quelle regioni. Nel rescritto l'imperatore non fa che estendere alle zone che erano state fino a quel momento soggette agli usurpatori i benefici da lui concessi «già da molto tempo» nel resto dell'impero: in particolare, l'ordine da lui dato alle autorità locali, di restituire ai vescovi i luoghi di culto confiscati. In un altro rescritto ad altri vescovi, noto ad Eusebio ma da lui non riferito testualmente (*ibid.*), Gallieno si occupava della restituzione dei cimiteri. Sarebbe molto interessante conoscere la formulazione giuridica e la giustificazione ufficiale dell'editto di Gallieno, purtroppo perduto: altrettanto prezioso è tuttavia il rescritto conservato da Eusebio. Particolarmente importante è, a mio avviso, il fatto che l'imperatore non si sia limitato a trasmettere le sue decisioni sui Cristiani ai magistrati locali, lasciando ad essi la responsabilità dell'esecuzione, ma abbia voluto avvertirne personalmente i vescovi e dare a loro una copia delle sue decisioni: «affinché essi potessero servirsene e nessuno desse loro fastidio».

Con questo rescritto le comunità cristiane divenivano soggetto di diritto e i vescovi erano autorizzati, anzi invitati, a rappresentare ufficialmente questi diritti davanti alla legge. Gallieno appare ben consapevole del diritto da lui fondato e vuole che esso sia esercitato: rivolgendosi ufficialmente ai vescovi in quanto tali, egli ne riconosce l'autorità nel campo ecclesiastico: l'editto di Gallieno è il fondamento giuridico del più tardo arbitrato di Aureliano[26].

Quel riconoscimento ufficiale che gli avversari del Cristianesimo avevano impedito agli imperatori più apertamente filocristiani del III secolo, al mite Alessandro e al cristiano Filippo, si presentava ora come la conseguenza

[25] *Lact. De mort. persec.* 34, 4.

[26] Sulla decisione di Aureliano relativa alla casa della chiesa di Antiochia usurpata da Paolo di Samosata, condannato da un sinodo di vescovi che lo aveva deposto dal vescovato e sostituito con Domno, siamo informati da Eusebio (*H.E.*, VII,30,19) e da altre fonti più tarde (Zonara, Teodoreto di Ciro, Matteo Blastares). Sulla probabile dipendenza del giudizio di Aureliano (di affidare la decisione al vescovo di Roma) dall'editto di Gallieno v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 322ss. e p. 444 con bibliografia; sul problema v. A. Baldini, *Il ruolo di Paolo di Samosata*, in «Rivista Storica di Antichità», 5, 1975, pp. 70ss.

logica della nuova situazione giuridica che gli editti persecutori di Valeriano avevano creato. Esso era reso possibile anche dalla lotta aperta che Gallieno aveva accettato col senato.

Non è forse un caso la coincidenza fra le riforme gallieniane, che posero fine alla politica filosenatoria degli imperatori precedenti, impedendo ai senatori l'accesso ai comandi militari e tagliandoli fuori dalle fonti reali del potere, e la fine, imposta dallo stesso Gallieno, al regime di illegalità nel quale, per l'opposizione del senato ad ogni riconoscimento, il Cristianesimo si trovava da più di due secoli. Era la rottura col senato, la decisione di fare a meno del suo consenso, che permetteva all'imperatore di concedere al Cristianesimo quel riconoscimento che l'attaccamento alle tradizioni del passato faceva temere, ma che gli interessi politici dell'impero rendevano urgente. Non serviva all'unità e alla sicurezza dell'impero scatenare all'interno di esso la lotta religiosa contro una forte minoranza disposta ad una leale collaborazione politica. La persecuzione di Valeriano era stata un errore compiuto in nome della tradizione e della religione; la tolleranza concessa ufficialmente ai Cristiani da Gallieno fu suggerita dalla prudenza politica.

Nella lettera ad Ermammone, scritta da Dionigi di Alessandria nella primavera del 262, la vittoria di Gallieno, «l'imperatore vecchio e insieme nuovo» è sentita come il simbolo della palingenesi che, dopo la crisi apocalittica, rinnova nella pace e nella giustizia la terra. L'impero, spogliatosi dalla vecchiaia e dalla malvagità, rifiorisce ormai più rigoglioso e, mentre gli empi che si sono chiamati re sono ora senza nome, Gallieno, «accetto e caro a Dio» ha superato il fatidico settennio profetizzato dall'«Apocalisse» ed è ormai al suo nono anno di regno (*Dion. apud. Euseb.* VII,23,4). La fine del mondo che pagani e Cristiani aspettavano non è giunta, la vita continua. L'entusiasmo del vescovo di Alessandria per la pace religiosa portata da Gallieno si incontra e si fonde spontaneamente con quello della propaganda ufficiale che celebra il ritorno dell'età d'oro[27]: gli Alamanni erano stati battuti sotto Milano, i Persiani di Sapore erano stati respinti da Odenato di Palmira, le rivolte dei Macriani e di Emiliano erano state stroncate, la pace, sia pure in mezzo a sacrifici e a compromessi, era stata ristabilita. I quarant'anni circa che dividono l'editto di Gallieno dall'inizio della persecuzione dioclezianea, rappresentano un momento unico nella storia dei rapporti fra stato e chiesa: un periodo di coesistenza pacifica non solo di fatto, ma anche di diritto, in cui il cristianesimo, come da tempo il giudaismo, vive come *religio*

[27] Sull'accordo di Dionigi con la propaganda gallieniana e con immagini e le leggende delle monete di Gallieno v. M. Sordi, *Dionigi di Alessandria ecc.*, cit., p. 146 n. 45 (con bibliografia).

licita nell'interno di uno stato ufficialmente pagano, offrendo ad esso la leale collaborazione dei suoi fedeli, che assumono ormai senza riserve, come cittadini di pieno diritto, cariche e responsabilità[28]; in cui l'impero imposta i suoi rapporti con la chiesa sulla base del diritto, senza cedere alla tentazione di interferire nelle questioni dottrinali; un periodo in cui il sincretismo solare, sviluppando le premesse poste nell'età severiana, mira a creare nell'idea di un *summus deus* dai molti nomi, l'unità religiosa di un impero religiosamente pluralistico; in cui la polemica ideologica e la lotta delle idee, respinte dal terreno politico, si sviluppano e si affermano nel libero confronto culturale[29].

[28] *Eus. H.E.*, VIII,1,1 sulle esenzioni del culto pagano concesse ai funzionari e magistrati cristiani. Per la leale collaborazione dei Cristiani con l'impero v. anche l'interessante episodio dell'assedio del Bruchion (M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 318ss.).

[29] Plotino, pur polemizzando con il Cristianesimo, non oltrepassa i limiti della scuola e non sembra aver avuto funzione e influenza politica (cfr. G. Pugliese Carratelli in «La Parola del passato», 12, 2, 1957, pp. 69 e 70 n. 2); anche Porfirio, pubblicando intorno al 270 il suo attacco *Contro i Cristiani*, non chiede persecuzioni (v. E.R. Dodds, *op. cit.*, pp. 107-108).

Capitolo decimo
LA RESTAURAZIONE ARCAICIZZANTE DI DIOCLEZIANO E LA GRANDE PERSECUZIONE

La pace gallieniana era il punto di arrivo del lungo cammino compiuto nell'impero dal sincretismo solare, nella ricerca di una convivenza pacifica tra gruppi religiosi diversi e di un *summus deus* dai molti nomi, in cui tali gruppi potessero, in qualche modo, riconoscere il loro dio e a cui l'impero, oppresso da una grave crisi, potesse affidare la sua protezione. La scelta del dio più forte diventa in quest'epoca il primo problema politico dell'impero.

L'adozione del Sole, come simbolo per questa politica religiosa, che per tutto il III secolo e sino agli inizi del IV, dai Severi a Gallieno, a Costanzo Cloro e allo stesso Costantino prima dello scontro con Massenzio, aveva caratterizzato la linea della tolleranza, non era del tutto sgradita neppure ai Cristiani, che riconoscendo in Cristo il *Sol Iustitiae*, non disdegnavano nella loro iconografia tipi e immagini solari[1]: già Tertulliano, del resto, confutando i vari errori dei pagani sul Dio dei Cristiani definiva *plane humanius ac verisimilius* quello di coloro che, fraintendendo il significato della domenica, *dies Solis*, credevano che i Cristiani adorassero appunto il Sole[2].

Il ritorno, con Diocleziano, agli dei della vecchia tradizione romana (e, in particolare, a *Iuppiter, conservator Augusti*) e l'impostazione religiosa tradizionalistica, che sta alla base di tutta la costruzione politica della tetrarchia, dovevano pertanto, quasi necessariamente, segnare la fine della tolleranza e la ripresa dell'intransigenza e della persecuzione nei riguardi del Cristianesimo: se lo scontro fu rinviato per più di dieci anni dopo la riforma te-

[1] Sul problema v. ora L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003, pp. 123ss.
[2] *Tertull. Apol*, XVI,8.

trarchica (che è del 286) e se, anche dopo il primo manifestarsi della tensione, con l'«epurazione» dei Cristiani dall'esercito e dal servizio imperiale, si attese ancora qualche anno prima di arrivare alla rottura della pace gallieniana e agli editti persecutori, ciò non avvenne perché Diocleziano avesse avuto all'inizio simpatia per il Cristianesimo ed avesse dopo mutato parere per l'influenza di Galerio o di altri, ma perché Diocleziano, a differenza di Galerio, riteneva politicamente pericolosa la persecuzione ed aveva abbastanza senso politico per comprendere la gravità dei problemi che una persecuzione religiosa contro una minoranza forte e ormai inserita in tutti i punti vitali dell'impero come quella cristiana doveva suscitare.

In effetti, con la fine del regno di Marco Aurelio e con i Severi di fatto, con Gallieno di diritto, l'ingresso dei Cristiani nella classe dirigente dell'impero era stato, non solo permesso, ma incoraggiato e favorito: Eusebio (*H.E.* VIII,1,2) ricorda come segno della benevolenza imperiale verso il Cristianesimo alla vigilia della grande persecuzione il fatto che i governatori di provincia e i magistrati cristiani fossero dispensati dal culto degli dei. Questa dispensa, che era qualche cosa di più della semplice dichiarazione di liceità di un culto (tanto è vero che il giudaismo, *religio licita* fin dal tempo di Cesare, aveva avuto questa dispensa per le magistrature municipali solo con Settimio Severo) mirava in effetti a togliere ogni impedimento all'accettazione, da parte dei Cristiani, delle cariche dello stato ed era uno stimolo alla collaborazione politica: l'assedio del Bruchion in Alessandria, con la parte decisiva avuta da membri del clero cristiano della città nella riconquista romana del quartiere, al tempo di un imperatore che potrebbe essere Claudio Gotico[3], rivela che questa collaborazione era stata data con lealtà e cordialità dalla Chiesa.

L'episodio di Massimiliano, verificatosi nel 295 e certamente anteriore alle prime misure vessatorie adottate da Diocleziano contro i Cristiani, rivela come i Cristiani fossero allora largamente presenti nell'esercito e nella stessa guardia imperiale e come la loro presenza non fosse guardata con sospetto in tali ambienti: all'obbiezione di Massimiliano di non poter militare perché cristiano, il proconsole Dione risponde: «Nell'esercito dei nostri signori... ci sono soldati cristiani e fanno i soldati» (Lazzati p. 140). Massimiliano fu condannato non per cristianesimo, ma per insubordinazione ed è proprio la formula usata nella sua condanna con l'assenza di ogni menzione del cristianesimo come causa della condanna stessa (Lazzati p. 140: «Perché indisciplinatamente ha rifiutato il servizio militare»), che, confrontata con la

[3] *Eus. H.E.*, VII,32,7ss. Cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 318ss.

motivazione addotta in passato per altri soldati cristiani (come Marino, per esempio, nel 253), conferma la diversa posizione giuridica che il Cristianesimo aveva dopo Gallieno nell'impero.

L'episodio di Massimiliano è importante perché rivela la continuità, in certi ambienti del cristianesimo africano, di forme di intransigenza che, diffuse dal Montanismo, erano state fatte proprie da Tertulliano e da Cipriano e che sopravvissero in Arnobio e in Lattanzio[4]. Si può escludere però che siano stati episodi (peraltro abbastanza isolati) del genere di quello di Massimiliano a influire sulla epurazione militare (che si verificò qualche anno dopo) e a costringere Diocleziano a «rendersi conto dei pericoli che derivavano dal polemico pacifismo dei Cristiani»[5]. I Cristiani che furono colpiti dall'«epurazione» non erano infatti quelli che rifiutavano di militare, ma quelli che militavano e che solo l'imposizione dei sacrifici agli dei, da cui ormai da tempo i Cristiani erano esentati, *costrinse* contro voglia a dimettersi dall'esercito. Del provvedimento, che segnò l'inizio, per il momento ancora incruento, della persecuzione, ci informano a più riprese sia Lattanzio sia Eusebio, che datano l'avvenimento al tempo della spedizione persiana, in particolare nella traduzione di Gerolamo della Cronaca eusebiana, fra la sconfitta subita da Galerio per opera di Narsete, che è della primavera del 297, e la vittoria di Galerio, che è della fine dello stesso anno[6].

Alla radice del provvedimento ci fu, secondo Lattanzio, una denunzia degli aruspici, che accusarono i Cristiani di impedire con la loro presenza il manifestarsi dei responsi divini attraverso le viscere delle vittime. Diocleziano si adirò e ordinò che tutti i presenti sacrificassero e estese poi l'obbligo del sacrificio a tutti i palatini e a tutti i soldati, stabilendo che coloro che non avessero ubbidito fossero costretti a dimettersi dall'esercito. Eusebio è più circospetto e vago nell'indicare colui che ispirò la misura, sulla cui natura concorda però con Lattanzio, aggiungendo che furono molti i soldati cristia-

[4] Cfr. P. Siniscalco, *op. cit.*, p. 102 (a cui rimando per un equilibrato riesame di tutta la vicenda).

[5] A. Pasqualini, *Massimiano Erculio*, Roma 1979, p. 135.

[6] *Lact. De mort.* 9,12 e 10,1; *Divin. Inst.* IV,27,4; *Eus. H.E.* VIII,4,1ss. e VIII; *App. 1 Chron. Hieron.*, p. 227 Helm cfr. per il 297 M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 334ss. e 446 e, ora, P. Siniscalco, *op. cit.*, p. 107. Agli anni tra il 298 e il 301 data invece il fatto la Pasqualini, *op. cit.*, p. 135, che esclude il 297 perché «se il provvedimento risalisse al 297... i casi dei martiri militari (scil. del 298) ...costituirebbero un chiaro indizio della mancata applicazione dell'editto ... Massimiano avrebbe incondizionatamente aderito alle sue (scil. di Diocleziano) disposizioni». Ma si tratta di una petizione di principio. L'editto, infatti, non era stato applicato integralmente neppure da Diocleziano (cfr. infra).

ni a pagare la loro decisione di non rinnegare la fede con la perdita del grado e con l'allontanamento dall'esercito.

Lattanzio, che conosceva bene Diocleziano, dal quale era stato chiamato a insegnare latino a Nicomedia, ha certamente ragione nell'attribuire a lui l'iniziativa della prima misura anticristiana[7] e agli aruspici[8], profondamente legati al tradizionalismo pagano, l'ispirazione di tale misura. Come al tempo di Valeriano, così ora con Diocleziano, la denunzia che mise in moto l'azione anticristiana fu di natura religiosa e partì dal sacerdozio pagano: ora, però, essa era più grave e decisiva, perché non veniva da provinciali cultori di una divinità orientale, ma dai custodi della più antica tradizione religiosa etrusco-romana e in un momento in cui la restaurazione dell'antica tradizione religiosa assumeva nella struttura tetrarchica significato politico e in cui la fedeltà alla tradizione veniva stabilito come criterio assoluto di verità, di moralità, di ordine: è dello stesso 297, all'inizio della guerra persiana (31 marzo) l'editto contro i Manichei, il cui principio ispiratore (al di là delle differenze profonde fra Manichei e Cristiani e dei motivi concreti che potevano in quel momento rendere effettivamente sospetti i seguaci di una setta originaria della Persia) era costituito da argomenti che erano stati fatti valere in passato e che dovevano apparire validi tuttora, ad un pagano tradizionalista, contro i Cristiani: «Colpa gravissima è contestare quello che, definito e stabilito una volta per sempre nell'antichità, ha ormai un suo corso fisso»[9].

Nell'editto contro i Manichei, come nelle polemiche anticristiane di Celso e di Porfirio, l'antichità di una religione diventa criterio supremo di ortodossia: una *vetus religio* non può essere soppiantata né criticata da una *nova religio*. Con questo atteggiamento mentale, che è caratteristico di Diocleziano e si riflette nelle sue riforme, l'imperatore è sulla linea della tradizione ro-

[7] La tendenza di Lattanzio è di attribuire la persecuzione a Galerio: la sua attribuzione dell'epurazione militare a Diocleziano, che contraddice questa tendenza, è degna dunque della massima attenzione. Sul pensiero di Lattanzio, v. F. Amarelli, *Il De mortibus persecutorum nei suoi rapporti con l'ideologia coeva*, in SDHI, 36, 1970, pp. 207ss. e in *Vetustas e Innovatio*, Napoli 1978, pp. 45ss.

[8] Per la rinnovata importanza assunta dagli aruspici nel III secolo e sul loro profondo legame col tradizionalismo romano, v. L. De Giovanni, *op. cit.*, 2003, pp. 19ss. Sull'episodio riferito da Lattanzio, v. M. Sordi, *L'etrusca disciplina e l'impero romano-cristiano*, in *Da Costantino a Teodosio il Grande*, a cura di U. Criscuolo, Napoli 2003, pp. 395ss. (con bibliografia).

[9] Per il testo dell'editto contro i Manichei, v. *Fontes Iuris Rom. Anteiust.*, Firenze 1940, II pp. 580-581; cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, pp. 338ss. e 447; P. Siniscalco, *op. cit.*, pp. 105ss. Sul *Contro i Cristiani* di Porfirio, v. P. Pirioni, *Il soggiorno siciliano di Porfirio*, in RSCI, 39, 1985, pp. 503ss.

mana arcaica, sulla linea che Livio attribuisce nel 186 a.C. al console incaricato della repressione dei Baccanali, e rivela la stessa diffidenza ostile verso il nuovo. È naturale pertanto che i principi esposti contro i Manichei siano stati fatti valere anche contro i Cristiani e che il rifiuto della *vetus religio* sia stato considerato criterio discriminante per l'estromissione dei Cristiani dal servizio pubblico.

Diversamente dall'editto contro i Manichei, il testo dell'editto che imponeva il sacrificio ai palatini e ai soldati non ci è giunto e non si può escludere che in esso i Cristiani non fossero neppure nominati, come nell'editto di Decio, la cui figura torna in quest'epoca attuale e subisce una rivalutazione in ambienti pagani[10]; l'ordine riguardava forse *tutti* i soldati e *tutti* i palatini, *senza fare eccezione per i Cristiani*, che erano stati dispensati, dopo Gallieno, da tali sacrifici. Il cristianesimo restava per il momento *religio licita*, ma la sua professione escludeva di fatto dal servizio pubblico e metteva al margine della società e dello stato.

Il provvedimento fu attuato in modo ineguale nell'impero e in molte zone l'epurazione non fu neppure cominciata: il fatto che tra i palatini, uomini come Gorgonio, Pietro, Doroteo, notoriamente cristiani e tra i primi martiri nel 303, (*Eus. H.E.*, VIII,6,1ss.) continuassero a godere nel palazzo di Nicomedia, la fiducia dello stesso Diocleziano, rivela che, dopo una fiammata iniziale, l'editto fu applicato molto blandamente. Lo stesso vale per l'esercito ed è rivelato dalla presenza di Cristiani tra i soldati dopo il 297[11]. Diocleziano stesso era del resto consapevole (*Lact. De mort.* 11,3) che l'epurazione restava ancora da fare, quando nei famosi colloqui dell'inverno fra il 302 e il 303, tentava di convincere Galerio, deciso a giungere nei riguardi dei Cristiani alla soluzione finale, che era pericoloso «turbare tutto il mondo» spargendo il sangue di molti, e che bastava applicare realmente l'editto sull'epurazione: «era sufficiente proibire quella religione ai soldati e ai palatini». Nell'atteggiamento di Diocleziano, nonostante la sua fondamentale ostilità verso il Cristianesimo e il suo attaccamento al paganesimo tradizionale, sembra di poter cogliere tra il 297 e il 303 un'incertezza di fondo e un'istintiva ripugnanza, non solo verso una persecuzione sanguinosa, ma anche verso un'epurazione troppo drastica.

Alle esitazioni di Diocleziano, oscillante tra l'intransigenza ispiratagli dai suoi sentimenti tradizionalisti e la tolleranza di fatto suggeritagli dalla sua prudenza politica, pose fine nel 303 Galerio.

[10] Per l'attualità di Decio al tempo di Diocleziano, v. M. Sordi, *La data dell'editto di Decio*, cit., p. 459; cfr. supra p. 138.

[11] Tipico il caso del centurione Marcello del 298 (Lazzati, pp. 141ss.); cfr. supra n. 6.

Originario della Dacia, figlio di una sacerdotessa degli dei dei monti, Galerio, il Cesare di Diocleziano e il suo successore in Oriente, è presentato da Lattanzio come un uomo bestiale nel corpo e nello spirito, come un barbaro la cui crudeltà era *a Romano sanguine aliena* (*De mort. pers.* 9,2), animato contro i Cristiani da un odio fanatico e spietato: al di là della deformazione polemica e della rielaborazione apologetica, per cui *Romanitas* è ormai sinonimo di *humanitas* e di *Christianitas*, e il persecutore è tale proprio perché non è veramente romano, Lattanzio ha colto con esattezza in Galerio il fanatismo religioso, che affiora potente anche nel più importante documento da lui ispirato, l'editto con il quale nel 311, tormentato da una malattia ripugnante e mortale, egli pose fine alla persecuzione, accusando i Cristiani di non aver capito le sue intenzioni, di aver attirato su di lui la maledizione del loro Dio e scongiurandoli nello stesso tempo di pregare questo Dio per lui. In Galerio, in questo romano delle regioni di frontiera, il culto appassionato del *mos maiorum*, delle *leges veteres* e della *publica Romanorum disciplina* diventa esso stesso una religione da difendere con rabbioso fanatismo contro chi «secondo il suo arbitrio e secondo quanto a lui stesso piaceva» ha rinnegato la tradizione dei padri[12]. Discepolo di Diocleziano per quel che riguarda l'ideale di una restaurazione arcaicizzante, Galerio non ne condivide le esitazioni, ne vince le resistenze, ne spinge fino alle estreme conseguenze i pregiudizi anticristiani, arrivando a quella persecuzione aperta e sanguinosa che Diocleziano avrebbe voluto evitare.

La scelta del giorno dei *Terminalia* (23 febbraio) del 303, per l'emissione del 1° editto (*Lact. De mort.* 12,1), con il significato simbolico e augurale della festa, rivela l'influenza del paganesimo più conservatore, ispirato dagli aruspici: in base ad esso (*Eus. H.E.*, VIII,2,4; *Lact. ibid.* 13,1) le chiese dovevano essere distrutte, le Scritture date alle fiamme, i Cristiani appartenenti agli *honestiores* colpiti da *infamia*, privati del diritto di ricorrere in giudizio, soggetti a qualsiasi azione legale fosse intentata contro di loro e sottoposti, in caso di condanna, a pene degradanti.

Il primo editto riprendeva così, nelle sue linee fondamentali, il primo e secondo editto di Valeriano e mirava soprattutto a colpire la Chiesa, come organizzazione, e i Cristiani delle classi dirigenti; non comminava ancora la pena di morte per la professione di Cristianesimo né imponeva a tutti i Cristiani il sacrificio agli dei; rifletteva, insieme, la mentalità di Diocleziano, con la sua volontà di «epurazione» incruenta degli organi dell'impero da tutti gli elementi

[12] Per il testo dell'editto del 311 (detto di Serdica o di Nicomedia) v. *Lact. De mort. persec.* 34.

estranei alla tradizione, e la intransigenza di Galerio, che indicava apertamente nella Chiesa e nei Cristiani i corpi estranei da sradicare dallo stato. La condizione posta da Diocleziano «di tenere una linea di moderazione... così da risolvere la faccenda senza spargere sangue» (*Lact. ibid.* 11, 8) era utopistica e illusoria, come si era rivelata illusoria la moderazione del primo editto di Valeriano: a Nicomedia, col pretesto di incendi scoppiati nel palazzo imperiale poco dopo l'editto[13], sacerdoti e diaconi furono arrestati e messi a morte senza processo e il furore di Diocleziano si scatenò «non solo contro quelli della sua casa, ma contro tutti» (*Lact. De mort.* 15,1). Perfino la moglie e la figlia dell'imperatore, Prisca e Valeria, furono costrette a sacrificare, mentre «i giudici sparsi in tutti i templi costringevano tutti ai sacrifici» (*ibid.* 15,4). Così le raccomandazioni di moderazione di Diocleziano venivano frustrate da lui stesso e la persecuzione iniziava la sua sanguinosa escalation. È da Eusebio che apprendiamo le notizie riguardanti gli altri editti, emessi, il II e il III, nello stesso 303 con l'imposizione del sacrificio agli ecclesiastici, il IV nel 304, con l'estensione a tutti i Cristiani, in tutte le città e senza eccezioni, di sacrificare e di fare libazioni agli dei[14]. I martiri furono molto numerosi: Eusebio, che è fonte contemporanea e che in molti casi fu testimone oculare, ricorda tra le province in cui la persecuzione fu più accanita l'Africa, la Mauritania, l'Egitto con la Tebaide, la Palestina e rievoca con orrore le atrocità viste e con stupore ammirato la serenità e l'eroismo con cui i Cristiani affrontarono il martirio.

Gli editti furono applicati anche in Italia da Massimiano[15]; solo la Gallia e la Britannia, affidate al Cesare Costanzo Cloro, restarono al riparo delle violenze persecutorie: fedele al sincretismo solare e simpatizzante per il Cristianesimo (come sembra rivelare anche il nome da lui dato ad una figlia, Anastasia), Costanzo si limitò a salvaguardare la fedeltà tetrarchica, applicando il primo editto, con la distruzione degli edifici ecclesiastici, ma non procedette contro le persone (*Lact. ib.* 15,7) e si affrettò a far cessare ogni misura persecutoria quando, con l'abdicazione di Diocleziano e di Massimiano il 1 maggio del 305, divenne egli stesso Augusto. Con l'abdicazione di Diocleziano e l'avvento della seconda tetrarchia, la persecuzione ebbe sorte diversa in Occidente e in Oriente: in Occidente, dove la legalità tetrarchica fu accantonata

[13] Gli incendi furono due (sul problema v. M. Sordi, *il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 347-348).

[14] *Eus. H.E.*, VIII,2,5; 6,8 e 10; *De martyr. Palaest. Proem.* 2 e 2,4 e II,1; cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 349ss. Qualche studioso riduce gli editti al primo, ma credo a torto.

[15] Sulla persecuzione di Massimiano, *Lact. De mort. Pers.* 15,6 cfr. P. Pasqualini, *op. cit.*, pp. 136ss.

in nome del diritto dinastico, la persecuzione fu subito interrotta in Italia e a Roma, dove Massenzio, figlio di Massimiano, eletto Augusto dal popolo e dai pretoriani, restituì ai Cristiani fin dal 306 la libertà di culto ed arrivò nel 311 anche alla restituzione dei beni ecclesiastici confiscati. Negli stati di Costanzo Cloro la persecuzione era già finita, come si è detto, al momento della morte di quest'ultimo a York, il 25 luglio del 306, e il giovane Costantino, proclamato Augusto dalle truppe del padre, non ebbe forse neppure bisogno di un editto formale per restituire i Cristiani al loro culto e poté limitarsi a esplicitare nei loro riguardi la benevola politica paterna[16]. Così Roma, l'Italia, la Gallia, la Britannia, l'Africa (che in questi anni oscillò fra Massimiano, Massenzio ed altre usurpazioni) la Spagna (che fra il 308 e il 310 fu tolta da Costantino a Massenzio) riebbero la pace religiosa. In Oriente, invece (dopo che il congresso di Carnuntum del 308 aveva portato al potere, al fianco dell'Augusto Galerio, un altro Augusto, Licinio, amico di Galerio, e il Cesare e poi Augusto Massimino Daia, egli pure legato a Galerio di cui era nipote), la persecuzione continuò fino al 311 nelle regioni affidate a Galerio (Tracia, Grecia, Macedonia e Asia Minore fino al Tauro) e addirittura fino al 313, sia pure con intervalli e in modo più subdolo, negli stati di Massimino.

Dell'editto con cui Galerio pose fine alla persecuzione nelle regioni a lui affidate nell'aprile del 311 e che va sotto il nome di editto di Serdica, per il luogo in cui fu firmato da Galerio, o di editto di Nicomedia, per il luogo in cui fu pubblicato, si è già in parte parlato, per valutare lo spirito che aveva spinto Galerio alla persecuzione. Steso poco prima della morte, che sopraggiunse nel maggio, forse, ma non necessariamente, sulla base dei suggerimenti dell'amico e collega Licinio, l'editto, il cui testo ci è conservato da Lattanzio (*De mort.* 34) e da Eusebio (*H.E.* VIII,17,3/10) portava, secondo la prassi in uso, i nomi di tutti gli Augusti, ma rifletteva soprattutto la mentalità del morente Galerio, i sentimenti che lo avevano indotto alla persecuzione, lo scandalo per l'abbandono da parte dei Cristiani dei *veterum instituta*, in nome di una libertà di scelta che egli sentiva ancora, nonostante il constatato fallimento della persecuzione, come un arbitrio e condannava come frutto di stoltezza e di orgoglio. Nemico degli intellettuali (*litterae inter malas artes habitas* dice Lattanzio ib. 22,4 di Galerio) egli non si servì mai contro il Cristianesimo delle accuse degli intellettuali e lottò appassionatamente contro di esso in nome della tradizione religiosa del paganesimo: «Per questo – egli afferma nel suo editto – ordinammo *ut ad veterum se instituta conferrent*». Nella coscienza di Galerio questa fi-

[16] *Lact. De mort. Pers.* 24,9; *Divin. Inst.* I,1,13; *Eus. H.E.*, VIII,13,14 cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 355ss.

nalità è ancora valida, ma non è più attuabile. Come tutti gli utopisti, Galerio ritiene colpevole la realtà di non essersi lasciata inquadrare nei suoi schemi e ritiene colpevoli i Cristiani di averlo costretto alla strage (nell'editto egli parla, eufemisticamente, di *multi... deturbati*). Ora, poiché egli vede che *plurimi* (l'ammissione della sconfitta non potrebbe essere più palese) perseverano nel loro proposito, non rendono il debito culto agli dei e non onorano neppure il loro Dio, spinto dalla sua clemenza, decide di perdonarli e di concedere loro «che siano di nuovo Cristiani e riprendano le loro riunioni, purché non facciano niente contro l'ordine pubblico». Con queste parole, a lungo dibattute fra i moderni, Galerio *restituisce* (*denuo* è un chiaro riferimento alla situazione giuridica stabilita dalla pace gallieniana, prima degli editti di Diocleziano) ai Cristiani la libertà di culto e di riunione[17], ma aggiunge una condizione, che si riserva di precisare in successive circolari ai governatori: *ne quid contra disciplinam agant*. Una formula vaga, che, al pari di quella contenuta nell'antico rescritto di Adriano, implicava forse come unico motivo di eccezione alle concessioni fatte, il compimento da parte dei Cristiani di eventuali atti contro l'ordine pubblico e la pubblica moralità, che dovevano naturalmente essere puniti in base alle leggi comuni; una formula che, al pari, ancora una volta, di quella contenuta nel rescritto adrianeo, permise a chi cercava pretesti contro i Cristiani, di trovarne. Ma i pretesti e la doppiezza con cui Massimino Daia cercò di neutralizzare l'editto di Galerio non implicano che tale doppiezza fosse nella mente di Galerio morente.

La restituzione della libertà di culto e di riunione che egli concede ai Cristiani è a lui imposta da una forza superiore, alla quale, recalcitrando, si inchina, ma è proprio per questo, sincera. E la conclusione dell'editto, con la richiesta dell'imperatore ai Cristiani di pregare il loro Dio per la salute sua e l'incolumità dell'impero, rivela, in modo drammatico e patetico, la consapevolezza di Galerio, fanaticamente ma autenticamente religioso, di avere lottato con Dio e di essere stato sconfitto. Ben diverso da quello di Galerio fu il modo con cui Massimino condusse e concluse nei suoi stati la persecuzione: fin dalla sua prima assunzione del potere come Cesare nel 306, egli dette corso nei suoi stati all'applicazione del IV editto, che imponeva a tutti i sacrifici, tendendo tuttavia, per evitare l'impopolarità e il disgusto che i metodi spietati della persecuzione suscitavano ormai anche tra i pagani, a sostituire la pena di morte con mutilazioni e condanna alle miniere; nel 308 dopo un breve intervallo nella tensione persecutoria, egli aggravò ulteriormen-

[17] Non si tratta qui della restituzione dei beni confiscati. Sul problema v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 366ss.

te, con il cosiddetto v editto, l'azione anticristiana, stabilendo che i cibi messi in vendita fossero prima consacrati agli dei con libazioni e che anche nei bagni pubblici fossero richiesti ai frequentatori sacrifici agli dei; infine nel 311, dopo aver dato inizialmente applicazione all'editto di Galerio, riprese per suo conto la persecuzione, sfruttando la clausola del *ne quid contra disciplina agant* e sollecitando contro i Cristiani petizioni e denunce di presunta immoralità[18].

Il metodo adottato da Massimino nella persecuzione era ben diverso, più subdolo e sottile, direi più moderno, di quello usato dagli altri persecutori. Egli cercò di colpire i Cristiani in modo meno sanguinario, eliminandoli senza farne dei martiri; soprattutto cercò di colpirli con calunnie infamanti, dando poi ad esse la massima pubblicità, cercò di trascinare nel fango il Cristianesimo nei suoi stessi fondamenti, falsificando e imponendo nelle scuole gli *Atti* falsi di Pilato, pieni, dice Eusebio (*H.E.* IX,5,1) di bestemmie contro Cristo; cercò di spingere, attraverso suoi emissari, le città di Nicomedia, di Antiochia, di Tiro e le assemblee provinciali della Licia e della Panfilia a rivolgergli petizioni contro i Cristiani. Il ricorso ai mezzi della propaganda in funzione anticristiana, che ricorda certi atteggiamenti di Decio ed anticipa quelli di Giuliano, combinato con il tentativo di organizzare una «chiesa» pagana, caratterizza la persecuzione di Massimino e rivela la presa di coscienza da parte dei persecutori di un ormai irreversibile mutamento di tendenza da parte dell'opinione pubblica. Mentre nei primi secoli era l'opinione pubblica che esigeva la persecuzione e l'impero che esitava o addirittura rifiutava di dare seguito ad essa, le due grandi persecuzioni di stato, quella di Valeriano e quella, ancor più grave, di Diocleziano, di Galerio e di Massimino videro il progressivo e sempre più deciso distacco delle masse pagane dalle iniziative persecutorie: Eusebio ricorda a più riprese il dissenso dei pagani dalla persecuzione, Lattanzio accenna alle critiche a cui furono sottoposti, negli ambienti pagani, gli intellettuali che avevano appoggiato e affiancato le azioni persecutorie, Atanasio ricordava di avere udito dai suoi genitori che molti pagani avevano sottratto in Egitto i Cristiani, rischiando essi stessi, alle ricerche dei persecutori. La tolleranza era ormai popolare e lo dimostrano sia le misure prese subito da Massenzio, sia la preoccupazione di Massimino di non apparire troppo crudele[19].

[18] Sulla politica di Massimino Daia e sulla sua propaganda anticristiana, v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 358ss.

[19] Sul mutamento dell'opinione pubblica verso i Cristiani, v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 371ss. Sulle misure di Massenzio v. *Eus. H.E.*, VIII,14,1; Optat, I,18.

Capitolo undecimo
LA SVOLTA COSTANTINIANA

Negli anni fra il 306 e il 312, quando Costantino, nel corso della campagna contro Massenzio fece rappresentare sugli scudi e sulle insegne il misterioso segno (croce, monogramma di Cristo o croce monogrammatica) che aveva visto in sogno o in visione ed attribuì al Dio dei Cristiani la vittoria che con quel segno aveva ottenuto, l'opportunità di porre fine alla persecuzione e di ristabilire la pace religiosa e la tolleranza era fortemente sentita negli stessi ambienti pagani e i persecutori intransigenti dovevano cercare sostegni e consensi nell'opinione pubblica ormai stanca del sangue versato: Massenzio, che essendo un usurpatore, di consensi aveva bisogno più di ogni altro, lo aveva capito benissimo e fin dal suo avvento al potere aveva cercato di battere gli imperatori legittimi sul terreno della tolleranza, anche se, governando su Roma, centro del paganesimo ufficiale, e sull'Italia, dove i Cristiani erano pur sempre una minoranza, come, del resto, in tutto l'occidente, la sua propaganda era diretta soprattutto ai sudditi pagani. Se la svolta del 312 e il documento che ne derivò nel 313, il cosiddetto editto di Milano, fossero consistiti solo in una ripresa dell'editto di Serdica, come certi studiosi del secolo scorso hanno sostenuto, sarebbe corretto concludere con questi studiosi che Costantino non fu in alcun modo l'autore della svolta del 312/3, che gli iniziatori della tolleranza furono Massenzio e Licinio e non Costantino e che l'attribuzione a quest'ultimo di una «conversione cristiana» nel 312 fu una trovata apologetica degli scrittori cristiani della sua corte, Lattanzio ed Eusebio, a cui Costantino trovò comodo, negli anni dello scontro finale con Licinio, dare credito. Il misterioso segno adottato da Costantino nel 312 non sarebbe stato pertanto un segno cristia-

no, ma un simbolo solare e Costantino sarebbe rimasto, per alcuni anni ancora, un adoratore del sole. Questa, in breve, è la famosa «questione costantiniana», che, sollevata negli anni '30 del XX secolo dal Gregoire e ripresa dalla sua scuola, ebbe nel 1955 l'onore di uno dei rapporti generali del X Congresso Internazionale di Studi Storici e che si è protratta per alcuni anni, in collegamento col dibattito sulla autenticità della *Vita Constantini* di Eusebio e col problema più antico, ma sempre ricorrente, del significato politico o religioso della conversione di Costantino e della sincerità di essa[1].

Oggi questo modo di impostare il problema è superato: la cronologia tradizionale, che colloca nel 312 la «svolta» cristiana non è più messa in dubbio seriamente da nessuno e così pure la versione delle fonti cristiane contemporanee (Lattanzio e Eusebio) che attribuiscono a Costantino e non a Massenzio o a Licinio l'iniziativa di tale svolta e danno un significato cristiano al famoso simbolo posto da Costantino sugli scudi e sul vessillo; l'autenticità della *Vita Constantini* appare ai più cosa certa, anche se i dati in essa contenuti, a causa del carattere della biografia sono considerati con prudenza; si accetta insomma che nel 312 ci sia stata una svolta, anche se più che alla religiosità personale di Costantino e alla sincerità o meno della sua conversione, l'attenzione di alcuni fra gli studiosi più recenti è rivolta alle condizioni che ne resero possibile la politica e alla situazione religiosa dell'impero nella varietà delle sue componenti[2].

Io credo che per accostarsi correttamente alla problematica di questa svolta, che nel giro di pochi anni fece del Cristianesimo, da religione perseguitata la religione ufficiale dell'impero romano, sia necessario sgombrare il terreno dal pregiudizio moderno della pura strumentalizzazione politica

[1] Per la cosiddetta questione costantiniana, rinvio alla presentazione che ne ho fatto io stessa in *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 377ss. e 450-451 e a quella, più ampia, di F. Keresztes, *Constantine, a great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam 1981, pp. 9ss. Per le fonti v. *Lattan. De mort. pers.* 44; *Eus. H.E.*, IX,9; *De Vita Constantini* I,26ss.; sulla vita v. l'edizione di L. Tartaglia, Napoli 2002, con le osservazioni a pp. 13 sgg. e L. Di Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003 p. 97 e n. 18 con ampia bibliografia.

[2] Per la conferma dell'impostazione tradizionale v. P. Keresztes, *Constantine ecc.*, cit., pp. 27ss. Per un'impostazione della questione costantiniana v. S. Calderone, *Da Costantino a Teodosio*, in *Nuove Questioni di Storia antica*, Milano 1968, pp. 625ss. e 676ss. e, ora, L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003; pp. 21ss. e 15 n. 1. Sul simbolo adottato da Costantino v. M. Guarducci, *Le acclamazioni a Cristo e alla croce e la visione di Costantino*, in *Mélanges... offerts à P. Boyancé*, Roma 1974, pp. 375ss. e in *La capsella eburnea di Samagher*, Trieste 1978, pp. 45ss. e P. Keresztes, *Constantine ecc.*, cit., p. 29.

della religione e tenere conto invece dell'importanza anche politica che la scelta religiosa della divinità a cui affidare l'impero, *dell'alleanza col Dio più forte*, aveva assunto nell'impero romano dal III secolo in poi. In effetti, se tenessimo conto solo degli interessi politici immediati e dell'influenza immediata che la scelta di un simbolo cristiano e della proclamata alleanza col Dio dei Cristiani poteva avere sui soldati delle Gallie, in massima parte pagani, che formavano l'esercito di Costantino e sulla masse italiche e romane, pure nella maggior parte pagane, che Costantino si preparava a strappare al suo rivale, la scelta di quest'ultimo apparirebbe incomprensibile.

La tolleranza era popolare, ma Costantino non si pose in alternativa a Massenzio con una proposta di tolleranza, perché Massenzio non era stato mai un persecutore e nessuno poteva accusarlo di intolleranza verso i Cristiani. Costantino si propose come «liberatore» di Roma da un «tiranno» e come salvatore dell'impero per ispirazione e con l'aiuto di Dio (*instinctu divinitatis* come dirà l'iscrizione dell'arco posto dal senato) ed affidò a questo Dio la salvezza dell'impero, con una scelta che era altrettanto decisa di quelle di Aureliano e di Diocleziano, ma che aveva, rispetto a quelle, un carattere di eccezione, non solo per il modo improvviso e drammatico con cui veniva proposta nel cuore di una campagna militare, ma perché, a differenza di quelle, si poneva non in continuità, ma in rottura con la tradizione religiosa dell'impero e si concretizzava, fin dall'inizio, nel rifiuto di Costantino di salire in Campidoglio per ringraziare della vittoria Giove Ottimo Massimo[3].

Il silenzio di tutte le fonti su questa ascesa, che la tradizione ricorda per tutti i predecessori di Costantino e che non può essergli attribuita perché ovvia, come spesso è stato fatto, e l'assimilazione, nei Panegirici come nel-

[3] Per il rifiuto di Costantino v. J. Straub, *Konstantins Verzicht auf den Gang zur Kapitol*, in «Historia», 4, 1955, pp. 297ss. e P. Keresztes, *Constantine ecc.*, cit., pp. 30ss.; A. Fraschetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Bari 1999, pp. 9ss. Ad un ripensamento generale del problema invita G. Bonamente, *Euseb. Storia Ecclesiastica* IX,9 ecc. in *Scritti in memoria di F. Grosso*, Roma 1981, pp. 55ss. che sottolinea (d'accordo con P. Paschoud, *Zosime* II *29 ecc.* in «Historia», 20, 1971, pp. 334ss. e in *Cinq Etudes sur Zosime*, Parigi 1975, pp. 24ss.) l'importanza di Zosim. II,29,5 e il suo riferimento, nonostante le indubbie confusioni cronologiche del testo, alla partecipazione nel 312 di Costantino a sacrifici pagani in Campidoglio per paura dei soldati, cercando nello stesso tempo di dimostrare la rielaborazione ideologica compiuta dalle fonti cristiane. Zosimo è fonte tarda ed estremamente tendenziosa (cfr. G. Zucchelli, *La propaganda anticostantiniana e la falsificazione storica in Zosimo*, in CISA IV, 1976, pp. 229ss. e il silenzio del *Panegirico* pagano del 313 e dell'Arco di trionfo del 315 (v. infra) mi sembra più importante della confusa notizia di Zosimo. Incerto sulla rinuncia al sacrificio capitolino appare ora A.Marcone, *Pagano e Cristiano: vita e mito di Costantino*, Bari 2002, p. 77.

l'arco trionfale dell'*adventus* al trionfo, rivelano, come è stato giustamente notato dal Fraschetti (op. cit. p. 63) l'importanza del rifiuto di Costantino «che non implicava solo una scelta religiosa, ma anche un'attitudine nuova nei confronti di una vita cerimoniale urbana», che per secoli aveva avuto nel Campidoglio il suo centro, e consumava «la rottura della connessione indissolubile nella stessa Roma tra esercizio del potere politico e pratica del sacerdozio». Il nuovo cerimoniale dell'*adventus*, inaugurato da Costantino e ripreso dai suoi successori cristiani, con l'assunzione dei caratteri del trionfo, senza il tradizionale rendimento di grazie a Giove Capitolino, ma con la valorizzazione degli incontri col senato e col popolo e della *pubblica laetitia*, su cui giustamente il Fraschetti insiste, è una conferma, a mio avviso, del rapporto che, già prima di Costantino, i Cristiani avevano impostato con Roma, di piena e leale accettazione della sua tradizione politica e militare e di rifiuto altrettanto deciso della sua tradizione religiosa.

È l'atteggiamento che ritroviamo in Ambrogio e che caratterizzerà più tardi l'impero romano-cristiano.

Il carattere eccezionale e rivoluzionario della scelta fatta da Costantino nell'ottobre del 312 emerge, prima ancora che dagli autori cristiani, dalla celebrazione che di essa fece, a Treviri o ad Augustodunum, in un panegirico pronunziato ufficialmente alla presenza stessa dell'imperatore, un anonimo retore pagano del 313[4].

Il *Panegirico* del 313 è tutto un'esaltazione della vittoria contro Massenzio e una celebrazione dell'origine divina di questa vittoria: contrari alla spedizione erano i responsi degli aruspici e i collaboratori dell'imperatore. Il retore si domanda quale dio e quale *praesens maiestas* lo abbia spinto. Certo Costantino ha – egli dice – un rapporto segreto con quella «mente divina» che, delegata la cura dei piccoli mortali *diis minoribus*, a lui solo si degna di manifestarsi (*ibid.* 2,5). Nel racconto particolareggiato delle vicende militari della campagna d'Italia, la divinità ispira costantemente l'imperatore, che ad Aquileia, modellando la sua azione sulla clemenza del *deus ille mundi creator et dominus* (*ibid.* 13,2), trasforma in catene le spade tolte ai prigionieri nemici per renderli inoffensivi e salvarli da atti di disperazione e che affronta in campo aperto alle porte di Roma un avversario a cui la *divina mens* ha tolto il senno, affinché sia sconfitto e travolto dal santo Tevere (*ibid.* 16,2;

[4] Si tratta dell'anonimo *Panegirico* XII (IX) che cito, qui e successivamente nell'edizione di R.A.B. Mynors dell'Oxoniensis; il Panegirico del 313 è indicato come IX,12 nella recente edizione dell'Utet, Torino 2000, a cura di D. Lassandro e G. Micunco. Sul valore di questa testimonianza v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 378ss. e, ora, L. De Giovanni, *op. cit.*, pp. 212ss.

18,1). Il *Panegirico* finisce con una preghiera al *summe rerum sator* (*ibid.* 26,1ss.) «che volle avere tanti nomi quante sono le lingue dei popoli e di cui non possiamo sapere come egli stesso voglia essere chiamato», *mens divina* immanente al mondo o autore trascendente (*exstrinsecus*) di ogni movimento, potestà suprema posta al di sopra di tutti i cieli che dall'alto guarda tutta la sua creazione, affinché salvi Costantino e lo conservi con la sua dinastia (*divina suboles tua*) al governo».

Si è parlato di «evidenti matrici stoico platoniche» di questa preghiera, che, in effetti (lasciando aperto il discorso sulla natura della divinità suprema, anima immanente del mondo, secondo il credo degli stoici, o potenza trascendente ordinatrice dell'universo, secondo la filosofia platonica e aristotelica, o, addirittura, creatrice di tutto, secondo la tradizione giudaico-cristiana), mira a stabilire in qualche modo un punto di convergenza fra le diverse filosofie e le diverse tradizioni religiose monoteizzanti o monoteistiche esistenti nell'impero; ciò che colpisce però è la strana circospezione e l'evidente disagio con cui l'autore, che è certamente un pagano, parla del politeismo tradizionale e di quella che era stata (e che ufficialmente era ancora), la religione dell'impero: Costantino, ispirato direttamente da Dio, trascura i responsi degli aruspici, che pure lo accompagnavano, e disprezza gli dei del paganesimo, che, o non sono nominati (salvo Roma e il santo Tevere, che essendo personificazioni politiche e geografiche, non davano fastidio neppure ai Cristiani) o sono nominati – e questo è significativo dell'atteggiamento dell'imperatore – per dire che sono «dei minori» che si occupano «di noi», piccoli mortali, non di Costantino, di cui si prende cura direttamente il Dio supremo; una formula elegante per giustificare il rifiuto che l'imperatore rivela ormai per questi dei.

È difficile capire, dopo aver letto questo discorso, come si sia potuto affermare che nel 312 non era successo niente e che nulla era mutato nella religiosità di Costantino: per rendersi conto del mutamento, basta confrontare il linguaggio di questo retore con quello degli altri autori ufficiali dei panegirici pronunziati davanti allo stesso Costantino nel 307 e nel 311 nei quali gli dei sono nominati continuamente con i loro nomi tradizionali, Giove, Apollo, Vittoria, Mercurio, Libero, e di Costantino viene messa in evidenza, continuamente, la devozione verso i templi e i santuari[5].

[5] Cfr. Pan. VII (VI) a Massimiano e a Costantino del 307: 2,5 *imperatores et semper Herculii*; 8,7 *ad Capitolini Iovis gremium*...; Pan. VI (VII) a Costantino del 310: 8,5 *Iovis... nutu... pinnis Victoriae*; 9,2 *Cereris et Liberi*; 9,4 *Sic Mercurius... sic Liber*; 15,6 *in Capitolini Iovis templo*; 21,4 *Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem*...

Non c'è dubbio che la divinità suprema dai molti nomi che l'autore del Panegirico del 313 pone al centro del suo discorso ha molti punti in comune, oltre che col dio dei filosofi, anche col *summus deus* della religiosità solare e non è incompatibile con l'immagine che di tale divinità si era stabilita dell'impero dal III secolo in poi: tuttavia, nel discorso del 310, che è tutto incentrato sulla religiosità solare di Costantino, il sole è chiamato col nome tradizionale della pietà greca e romana (*ibid.* 21,4 *Apollinem tuum*... *ibid.* 7 *Apollo noster*) e con lui sono nominati, senza esitazioni né reticenze, Cerere, Libero, Mercurio, Giunone la Vittoria e, soprattutto, Giove Capitolino, che non erano affatto incompatibili col *summus deus* della religione solare; la misteriosa *divinitas* del 313 è lasciata invece deliberatamente innominata e l'autore insiste sul fatto che ha tanti nomi quante sono le genti e che non è possibile sapere come essa stessa voglia essere chiamata. Se il Dio a cui Costantino attribuiva nel 313 la sua vittoria fosse stato semplicemente, come nel 313, il Sole, non si vede perché il retore mettesse tanto impegno per restare nell'indeterminato.

Insomma, anche se sulla campagna del 312 non avessimo le fonti cristiane e dovessimo dipendere esclusivamente dall'anonimo panegirista pagano del 313, dovremmo ammettere che qualche cosa di nuovo e di eccezionale era avvenuto in quell'anno nella religiosità di Costantino e che egli aveva abbandonato il paganesimo tradizionale, non aveva nascosto il suo fastidio per gli dei della tradizione (al punto che il retore evita di nominarli in sua presenza) ed aveva volto la sua devozione ad un misterioso Dio supremo, creatore e provvidente, nel quale si poteva in qualche modo riconoscere la suprema divinità dei filosofi e anche quella della religiosità solare, ma che non poteva essere identificato senz'altro, né con una delle molte teorie circolanti sulla divinità fra i filosofi, né con la divinità ormai ben nota della religione solare.

Questa stessa circospezione, questa deliberata volontà di evitare ogni possibile identificazione tra la divinità di Costantino e le divinità della tradizione pagana, sia di quella più antica che di quella solare, si ritrova nelle immagini dell'arco di trionfo, dedicato nel 315 dal senato e dal popolo romano a Costantino[6]; essa si ritrova, soprattutto, nel cosiddetto editto di Milano, che, nella forma conservata da Lattanzio (*De mort.* 48), è il rescritto pubblicato da Licinio a Nicomedia il 14 giugno del 313, nella forma conservata da Eusebio (*H.E.* IX,5) è lo stesso testo pubblicato poco dopo da Licinio in Palestina, ma che riproduce, nell'uno e nell'altro caso, l'accordo raggiunto nel-

[6] Sull'arco v. J. Ruisschaert, in «Studi Romani», 11, 1963, pp. 1ss.; cfr. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 382ss. e 451ss. e P. Keresztes, *Constantine ecc.*, cit., pp. 35ss.; Marcone, *op. cit.*, p. 77.

le trattative fra Costantino e Licinio nell'incontro di Milano del febbraio del 313 e l'estensione alle provincie del vinto Massimino dei risultati di tale accordo. Nella ricerca di un linguaggio comune che potesse essere accettato da un paganesimo monoteizzante, filosofico o solare, e da una religione monoteistica, il documento si rivela frutto di un compromesso, fra il paganesimo di Licinio e la nuova religiosità di Costantino: il «qualsiasi divinità ci sia nella sede del cielo» corrisponde, nel linguaggio necessariamente sintetico del documento ufficiale (*Lact. ibid.* 48,2), alla serie alternativa di ipotesi filosofico-teologiche avanzate dall'ignoto panegirista del 313 sulla natura della divinità che ha dato la vittoria a Costantino. Tipica invece della mentalità di Costantino, anche se comune alla mentalità ormai dominante nell'impero, è «l'idea di alleanza con la divinità»; nell'incontro destinato a risolvere i massimi problemi politici dell'impero, le decisioni da prendere per prime (*in primis ordinanda*) appaiono quelle che riguardano la *divinitatis reverentia*, affinché «qualsiasi divinità ci sia nella sede del cielo, possa essere placata e propizia a noi e a tutti coloro che sono posti sotto il nostro potere» (*ibid.*).

Totalmente ed esclusivamente di Costantino, condizione da lui posta al collega pagano per un accordo, è infine il concetto di libertà religiosa, secondo cui il diritto della *divinitas* di essere adorata come vuole fonda nei singoli «la libera potestà di seguire la religione che ciascuno avesse voluto» (*ibid.* 44,2) e che non solo capovolge la concezione (che Licinio aveva contribuito con Galerio ad elaborare nell'editto di Serdica), secondo cui la tolleranza religiosa è il perdono concesso dalla clemenza imperiale ad un errore, frutto di una scelta arbitraria (*Lact. ibid.* 34,2 *pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum*) ma rovescia anche, a favore del Cristianesimo, il rapporto esistente fra le varie religioni dell'impero e, soprattutto, il rapporto dell'impero con la religione tradizionale, affermando che, proprio per assicurarsi l'appoggio della divinità gli imperatori concedono, «ai Cristiani e a tutti» la libertà di seguire la religione che vogliono. Nominando per primi i Cristiani e isolandoli rispetto a tutti gli altri, il cosiddetto editto di Milano toglie al paganesimo tradizionale il suo carattere di religione di stato e prepara indubbiamente il passaggio al Cristianesimo come nuova religione dello stato romano[7]. Questo si rivela il punto di vista di Costantino già nell'inverno fra il 312 e il 313, prima dell'incontro di Milano, quando scrive al governatore dell'Africa Anulino e al vescovo di Cartagine Ceciliano perché i Cristiani ottengano non solo la restituzione dei beni confiscati, ma anche il risarcimento dei danni subiti e il dono dallo stato di denari destinati «per le

[7] Sul cosiddetto editto di Milano e la sua novità rispetto all'editto di Serdica, rinvio a ciò che ho scritto in *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 398ss.

spese dei servitori della religione cattolica, conforme alle leggi e santissima... Infatti, se essi venerano sommamente Dio, vantaggi immensi proverranno pure agli affari pubblici»[8]. Lo stesso Costantino nel 319 vieta con pene gravissime la professione privata dell'aruspicina, e, pur non proibendone ancora l'esercizio pubblico, lo definisce sprezzantemente *praeteritae usurpationis officia*[9].

La più tradizionale delle pratiche religiose romane, quella che aveva provocato, secondo Lattanzio, la persecuzione dioclezianea, è ormai una superstizione del passato, a stento tollerata nel culto pubblico.

Si può osservare che Costantino non usò la stessa intransigenza, almeno sino alla definitiva vittoria su Licinio, con la religione solare e tollerò simboli solari non solo sull'arco dedicato dal senato e dal popolo nel 315, ma anche sulle monete da lui coniate sino al 320[10]. Non credo si tratti soltanto dell'opportunità, per Costantino, di mantenere i contatti con i ceti della burocrazia e dell'esercito che lo appoggiavano e tra i quali, come nelle oligarchie municipali da cui venivano gli oratori dei panegirici, la religione del Sole era particolarmente diffusa: a giudicare da quello che Costantino stesso confidò ad Eusebio, divenuto ormai suo consigliere ecclesiastico, e che quest'ultimo rivelò, dopo la morte dell'imperatore, nella *Vita Constantini*, la non immediata rottura di Costantino con i simboli del culto solare ha un significato più profondo ed ha la sua radice nella genesi stessa della sua «conversione», che Costantino sentì come il superamento e la precisazione della religione solare, che era stata sua e di suo padre, non come l'abbandono e il rinnegamento di essa. Secondo la versione di Costantino, riportata da Eusebio nella *Vita* (I,27), l'imperatore, all'inizio della campagna contro Massenzio, era preoccupato per le arti magiche a cui quest'ultimo faceva ricorso ed era convinto che fosse impossibile vincerlo senza l'aiuto divino; egli cercava dunque un dio che lo aiutasse, consapevole che gli dei della tetrarchia, Giove ed Ercole, non erano stati capaci di aiutare Severo e Galerio contro lo stesso Massenzio e che solo suo padre, che aveva onorato per tutta la sua vita il Dio sommo (*tón ólōn theón*), lo aveva avuto custode del suo regno e alleato sempre. Perciò aveva deciso di non perdere il tempo con gli dei vani e di onorare soltanto il dio di suo padre.

[8] Per questi testi v. H. Doerries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Gottingen 1954, pp. 16ss. e P. Keresztes, *Constantine ecc.*, cit., pp. 38ss.

[9] *Cod. Theod.* 9,16,1 e 2. Per i problemi creati da questi testi v. ora L. De Giovanni, *op. cit.*, pp. 19ss.; M.Sordi, *L'etrusca disciplina*, cit., p. 397 (con bibliografia).

[10] Su Costantino e il culto solare v. L. De Giovanni, *op. cit.*, pp. 123ss. (per le monete p. 125).

Fin qui la versione riferita da Costantino ad Eusebio prima della sua morte, molti anni dopo la campagna del 312, corrisponde esattamente al *Panegirico* del 313 dal cui esame siamo partiti: Costantino lascia agli altri gli dei minori e si dedica al culto del *summus deus*, che già suo padre aveva onorato: e non c'è dubbio che questo *summus deus* a cui Costanzo Cloro aveva tributato il suo culto, era il Sole. Ma il racconto di Costantino continua: egli invocò nella preghiera il dio di suo padre, chiedendogli di rivelargli chi fosse e di stendergli la sua destra. E mentre pregava gli apparve una visione straordinaria – una visione, avverte Eusebio, che «se mi fosse stata riferita da un altro e non da Costantino stesso non crederei» – : egli disse di aver visto nel cielo, mentre il giorno stava già declinando, *al di sopra del sole*, un trofeo della croce fatto di luce e una scritta su di esso che diceva *Con questo vinci*. Lo stupore fu immenso in lui e in tutto l'esercito, che lo seguiva in marcia e che fu spettatore – è ancora la versione di Costantino – del miracolo. Egli si domandava, pieno di incertezza, che cosa mai significasse quella apparizione. Sopraggiunse la notte e gli apparve in sogno il Cristo di Dio con il segno che aveva in cielo e lo esortò a farsene uno somigliante e a servirsene come difesa contro i nemici. Il giorno seguente egli discusse la cosa con gli amici e fece costruire l'insegna (segue, nel cap. 31, la descrizione del famoso labaro) e, dopo aver deciso *di non onorare nessun altro dio fuorché quello che aveva visto* (e questo coincide, ancora una volta, con il racconto del panegirista pagano del 313 e ne spiega le reticenze) fece chiamare «gli iniziati di tale dottrina» (il greco dice *mystai* e l'allusione è forse a Osio di Cordova) e domandò chi fosse quel dio e che cosa significasse la frase della visione. Gli risposero che quello era il Figlio unigenito dell'unico e solo Dio e che il segno apparso era segno di immortalità e trofeo di vittoria sulla morte. Questo in sintesi il racconto di Costantino a Eusebio.

Ciò che ci garantisce dell'autenticità della testimonianza di Eusebio, che ci assicura cioè che egli riferisce con fedeltà le parole di Costantino e che non ne ha falsato il pensiero, è innanzitutto, il perfetto integrarsi di questa versione con quella che emerge in modo indipendente dal panegirista pagano del 313. C'è inoltre un particolare nella versione di Costantino, che un Cristiano non aveva interesse ad inventare: egli era ancora, alla vigilia della spedizione contro Massenzio, un devoto del Sole, e convertendosi al Cristianesimo dal culto solare, aveva sentito questa conversione come il superamento di una religiosità incompleta, non come il rinnegamento di una religione falsa: nella visione il dio dai molti nomi aveva assunto un nome e il simbolo di Cristo era apparso sul sole tramontante.

Lo storico non è obbligato ovviamente a credere alla realtà della visione

di Costantino, il cui temperamento, come rivela il precedente di Apollo, apparsogli in un tempio della Gallia secondo il panegirista del 310, sembra essere stato naturalmente portato alle visioni «soprannaturali». Ben difficilmente però uno storico non prevenuto può negare che nel 312 Costantino abbia avuto un'esperienza religiosa eccezionale, tale da sconvolgere il suo comportamento verso la religione tradizionale e verso la stessa religione solare, che con la religione tradizionale non era affatto incompatibile, e da renderlo certo di un rapporto assoluto col Dio sommo, che solo ora si manifesta per lui come il Dio unico e si identifica col Dio dei Cristiani.

Questo rapporto è centrato sull'idea di alleanza con Dio, che condiziona da questo momento il comportamento di Costantino, sia nei confronti dei colleghi e dei rivali sia nel confronto dei soldati e dei sudditi: tale idea nasce dalla stessa esigenza religiosa di Aureliano e di Diocleziano, quella della ricerca del dio più forte, capace di assumere efficacemente la difesa dell'impero, nasce da una esigenza religiosa certamente sincera ed autentica, nella confessione di una dipendenza totale dell'uomo dalla divinità, ma che non percepisce ancora la natura interiore del Cristianesimo, né comporta un mutamento radicale delle proprie vedute e della propria vita. La religiosità di Costantino convertito resta, almeno negli anni immediatamente successivi al 312, la tipica religiosità romana, strettamente collegata con gli interessi dello stato; riguarda Costantino più come imperatore che come uomo, lo impegna alla riconoscenza dello stato verso il Dio che gli ha dato la vittoria.

Riaffiora, nella scelta costantiniana dell'alleanza con Dio, un'idea antichissima della tradizione religiosa romana, il concetto di *pax deorum*, *pax divom* nella sua formulazione più arcaica. Questa idea, che per i Romani aveva la sua origine nel rito espiatorio, di probabile origine etrusca del *pangere clavum* (da cui il termine *pax*) non è estranea del resto, neppure alla tradizione religiosa giudaico-cristiana.

Cicerone, nella *Pro Rabirio perduellionis reo* 2,5, ci conserva una solenne preghiera per ottenere la *pax deorum* con la quale egli invoca da Giove Ottimo Massimo e da tutti gli altri dei e dee *quorum opere et auxilio multo magis haec res publica quam ratione hominum et consilio gubernatur, pacem et veniam... ut hodiernum diem et ad huius salutem conservandam et ad rem publicam constituendam inluxisse patiantur.*

Si può osservare che questa concezione era valida soprattutto nell'età arcaica, e che nell'ultima repubblica e durante l'impero, questi principi erano riaffermati solo se concreti motivi politici ne esigevano l'applicazione.

Ma le grandi catastrofi naturali del II secolo, terremoti ed epidemie, e le sciagure militari del III, riproposero alle masse e, poi, al vertice dello sta-

to, con la psicosi di una «epoca di angoscia», la convinzione che i disastri che colpivano l'impero fossero provocati dalla rottura della *pax deorum* da parte dello stato che tollerava gli «empi» cristiani. La concezione della *pax deorum* (e dell'*ira deorum*, che è il suo contrario) riaffiora agli inizi del V secolo, quando nel 410 Roma stessa subisce l'occupazione di Alarico e i pagani accusano *praesentia tempora... malis infestatissima... quod colitur Christus... idola minus coluntur* (*Oros.* I *Prol.* 9), e rimane così viva nella polemica fra Cristiani e Pagani, che i Cristiani se ne impossessano da Tertulliano ad Ambrogio per capovolgerla, sia nel rapporto imperatore-dei, sia nel rapporto imperatore-Dio. Al centro della polemica pagano-cristiana e radice delle più importanti iniziative persecutorie, la *pax deorum* fu però per i Cristiani (come era stata prima per altri gruppi estranei alla tradizione romana), motivo di tolleranza e principio di libertà religiosa.

Lo rivela l'episodio dei Baccanali del 186 a.C., quando il timore di violare *divini iuris aliquid* mescolato alle frodi umane indusse i consoli e il senato a concedere il permesso di celebrare i *sacra* proibiti in un numero ristretto di persone *si quis tale sacrum sollemne et necessarium duceret* (*Liv.* XXXIX,16,7 e 18,8); un atteggiamento dello stesso genere si trova alla base di quel documento pateticamente sincero e pateticamente contraddittorio che è l'editto di Serdica del 311, in cui Galerio, nell'ammettere il fallimento della grande persecuzione, si rende conto di avere offeso il Dio dei Cristiani e invita i Cristiani stessi a pregarlo per lui. Lo stesso atteggiamento, assunto con più consapevolezza, ricompare nel cosiddetto editto di Milano (*Lacta. De mortibus pers.*, 48,2), la cui premessa non potrebbe essere più esplicita: il ristabilimento della *pax deorum*, o, meglio, della *pax divinitatis*, individuata fin dalle prime righe dell'editto con il termine che permette un incontro non polemico fra il politeismo pagano, la religiosità solare, le varie teorie filosofiche e il monoteismo cristiano e giudaico, è considerato obiettivo primario per la sicurezza e il bene dello stato: come nell'età arcaica e come nella crisi del III secolo, la «politica verso la divinità», l'alleanza col Dio più forte o con l'unico Dio che si è manifestato capace di dare un aiuto efficace all'imperatore e alla *res publica*, torna ad essere un aspetto imprescindibile della politica dell'impero[11].

A questa alleanza Costantino è, a suo modo, integralmente fedele e nel 313 a Milano fa, per la prima volta nella storia dell'impero, della questione religiosa, anzi della questione cristiana, il banco di prova dei rapporti fra gli imperatori: solo per acquistare l'appoggio di Costantino nella lotta contro

[11] Su *pax deorum*, v. M. SORDI, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, CISA, XI, 1985 pp. 146ss.

Massimino, Licinio, l'antico collaboratore e amico di Galerio, il più fanatico dei persecutori, sottoscrive a Milano il rinnegamento del rescritto di Serdica e giudica opportuno, alla vigilia dello scontro decisivo col rivale di Oriente, imitare Costantino nelle sue visioni e farsi apparire un angelo incaricato di insegnargli una preghiera da far recitare ai soldati (*Lact. De mort.* 46,3); solo per acquistare *in extremis* l'appoggio di Costantino contro Licinio, Massimino, il falsificatore degli atti di Pilato, si decide ad emanare nel maggio del 313, a Nicomedia o in Cappadocia, dopo la sconfitta e durante la ritirata, un editto che concede ai Cristiani la piena libertà e la restituzione dei beni ecclesiastici (*Eus. H.E.* IX,10,7ss.), attribuendo vilmente ai suoi subordinati la colpa della persecuzione (*Lact. De mort.* 49,6).

Con l'ultimo editto di Massimino, la cui morte avvenne poco dopo, forse nel settembre dello stesso 313, il conflitto fra il Cristianesimo e l'impero poteva dirsi concluso: tale editto non aggiungeva niente, del resto, alle decisioni già prese a Milano. Esse ebbero nella storia dell'impero un'importanza fondamentale: in seguito ad esse il Cristianesimo non veniva soltanto tollerato e riconosciuto lecito, come al tempo di Gallieno, ma si affiancava, con una piena parità di diritti e non senza una certa preferenza, alle altre religioni dell'impero e alla stessa religione tradizionale che cessava di essere, come si è già notato, la religione dello Stato.

La piena libertà religiosa, che scaturisce dall'accordo di Milano, rappresenta un equilibrio ideale che difficilmente una situazione storica, con i suoi molteplici condizionamenti concreti, riesce a conservare; delinea l'immagine di uno stato che si definisce religioso e ritiene anzi il suo rapporto con la divinità fondamentale problema politico e si proclama nello stesso tempo aconfessionale, non in nome di un razionalismo scettico, ma in nome della sua confessata incompetenza a decidere, in quanto Stato, la natura teologica della divinità, il *quicquid est divinitatis in sede caelesti*, di uno Stato in cui il rapporto fra religione e politica nasce non dalla legge scritta, ma dalla legge non scritta, e il diritto della divinità ad essere adorata come vuole fonda la libertà di tutti a praticare il proprio culto e la propria fede religiosa secondo coscienza.

La fragilità di questo equilibrio ideale non tardò a manifestarsi ed esso si spezzò con la rottura dell'equilibrio di forze fra Costantino e Licinio, che consideravano l'accordo di Milano, l'uno la richiesta minima, l'altro la concessione massima, in materia di legislazione religiosa.

Nella «politica verso Dio» di Costantino, che dal suo Dio aspettava più la salvezza dell'impero che la salvezza dell'anima, l'accordo di Milano era

soltanto una fase interlocutoria, la ricerca di una possibilità di coesistenza col collega pagano, in attesa che i rapporti di forza, evolvendosi, permettessero a lui di essere l'unico imperatore e alla religione da lui scelta, la religione ufficiale di Roma.

Questo era nella logica degli imperatori del III e IV secolo, nella logica della più arcaica *pietas* romana, per la quale la religione era innanzitutto una alleanza fra Roma e la divinità, per la salvezza di Roma e del suo impero.

Parte seconda

I CRISTIANI E IL MONDO ROMANO

INTRODUZIONE ALLA PARTE SECONDA

Ho sostenuto nella prima parte di questo lavoro che lo scontro fra l'impero romano e il Cristianesimo fu uno scontro prima di tutto religioso e non politico; che il Cristianesimo fu perseguitato prima come religione che come Chiesa e che fu riconosciuto prima come Chiesa che come religione; che la stessa conversione di Costantino fu una conversione religiosa, anche se da valutare nella tradizione romana della «politica verso la divinità» e nella concezione romana, ma non estranea al mondo giudaico-cristiano, dell'alleanza con la divinità.

Se dall'analisi dei rapporti con lo stato e il potere in quanto tali passiamo ad esaminare i rapporti col mondo romano e con la società romana e ci domandiamo come il Cristianesimo sia arrivato a penetrare in questa società, a far breccia nelle sue resistenze, come infine si sia arrivati a quell'incontro che già Melitone e lo stesso Tertulliano presagivano come «naturale» e che appena all'indomani della pace constantiniana induceva Lattanzio ad una assimilazione di Romano e Cristiano, la risposta non può essere univoca: si può pensare che l'incontro sia avvenuto proprio perché Cristianesimo e Romanità rappresentavano, da punti di vista diversi e in modi diversi, il superamento dell'antinomia Greco-barbaro e Giudeo-Greco che la cultura ellenistica, nonostante il suo conclamato ecumenismo, portava al suo interno[1]; si può pensare che la nostalgia, sempre presente nell'anima romana, di una moralità rigorosa e delle virtù delle origini, abbia avuto una parte non indifferente nell'avvicinamento di molti, disgustati dalla corruzione del presente, ad una religione che impli-

[1] Cfr. infra pp. 195ss.

cava un severo impegno morale e la pratica austera di virtù personali e familiari[2]; si può pensare che la solidarietà interna delle comunità cristiane e la capacità assistenziale che esse rivelavano, sviluppando e arricchendo di contenuti nuovi e di più profonda umanità la pratica romana dei *collegia*, abbia contribuito ad attirare chi cercava nella comunità conforto e sicurezza[3]. Di alcuni di questi aspetti dell'incontro intendo occuparmi, sia pure parzialmente, in questa seconda parte del mio lavoro; io credo tuttavia che la conversione del mondo pagano al Cristianesimo sia stata innanzitutto una conversione religiosa e che l'immensa forza di attrazione che la nuova fede esercita fin dall'inizio nel più grande impero antico e nella sua cosmopolita capitale, sia rivelata dalla sua capacità di rispondere alle esigenze religiose più profonde dell'anima umana, che erano anche, nel particolare momento storico in cui il Cristianesimo entrò nel mondo, le esigenze religiose del mondo romano.

Più volte, nel corso della loro storia, i Romani furono angosciati dal presagio di una fine imminente: solo di rado però questo senso della fine attinse ai motivi naturalistici cari alla speculazione ellenistica, che vedeva nella naturale corruzione delle costituzioni e nell'esaurimento della terra la necessità di tale fine. A Roma, anche prima dell'avvento del Cristianesimo, il concetto di decadenza è legato per lo più a motivi morali e religiosi e l'attesa della fine si tinge di colori apocalittici: questo atteggiamento, che ritornerà nella grande crisi del III secolo, al tempo di Decio e di Valeriano e che la letteratura augustea proiettò nella prima grande crisi di Roma, la catastrofe gallica del 386 a.C., è ben presente nel I secolo a.C. In tutti e tre i casi, ma soprattutto nell'epoca che precede l'avvento di Augusto, la crisi è sentita come la pena di una colpa che contamina alle radici lo stato romano e lo rende odioso alla divinità (le guerre civili, simboleggiate dallo *scelus* di Romolo uccisore del fratello, nella crisi del I secolo) e in tutti e tre i casi, ma soprattutto nel I secolo, appare presente nei Romani la convinzione che la colpa può essere espiata, che la pena può essere rinviata, che Roma può rinnovarsi: la celebrazione della ritornata età dell'oro segue puntualmente, sotto Augusto (come più tardi sotto Gallieno) il superamento della crisi.

Questa concezione sacrale della storia, sentita come un seguito di colpe,

[2] Molti pagani ammirarono sinceramente, oltre alla fortezza che i Cristiani dimostravano nel disprezzo della morte (sul giudizio di Epitteto, a mio avviso diverso da quello di Marco Aurelio, rinvio a quanto ha scritto in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 16, 1962, pp. 6ss.), anche la temperanza nei piaceri, il culto della verginità, il controllo delle proprie passioni, degni di veri filosofi: tale giudizio ritroviamo in particolare in un frammento di Galeno, il medico di Marco Aurelio (Abulfida, *Historia anteislamica*, ed. Fleischer, p. 109 cfr. W. Den Boer, *Scriptorum Paganorum de Christianis testimonia*, Leiden 1965, pp. 781ss.).

[3] Cfr. infra.

espiazioni e redenzioni, faceva parte dell'eredità che l'Etruria aveva lasciato a Roma: caratteristica del pensiero etrusco era l'idea che alla vita di ogni individuo e di ogni popolo fosse assegnata una durata fissa, articolata in periodi (i *saecula* per i popoli) e segnata da momenti di crisi, tutte rinviabili, mediante l'espiazione della colpa che le aveva provocate, salvo la crisi suprema, coincidente con la crisi fatale. Gli aruspici del I secolo, tuttavia, forse per l'influenza del pitagorismo, avevano sovrapposto all'idea di fine, l'idea di conclusione di un ciclo del grande anno e, per conseguenza, l'inizio del nuovo ciclo, preannunziato da segni – e qui la concezione etrusca riprendeva il sopravvento sulla concezione greca dell'eterno ritorno – che avrebbero rivelato agli aruspici «che erano nati nel mondo uomini di carattere e di modi di vita diversi dai precedenti e più o meno cari di loro agli dei» (*Plut. Sull.* 7,3ss.). La possibilità che gli uomini del nuovo ciclo fossero più o meno cari alla divinità rompeva il ciclo dell'eterno ritorno: gli Etruschi introducendo nella storia i concetti di colpa, di espiazione, di rinvio, di fine, ammettevano l'imprevisto e contrapponevano al tempo ciclico, caratteristico della filosofia greca del pitagorismo, il tempo lineare, che caratterizzerà poi la concezione cristiana della storia, ma che non era estraneo alla concezione romana[4]. Di questa concezione della storia si avverte in effetti l'influsso nella grande crisi del I secolo e si coglie l'eco nelle voci più vive e più sensibili della cultura romana.

La poesia esprime spesso, meglio e più profondamente di ogni altra forma di pensiero, le segrete aspirazioni di un'epoca storica: non per caso pertanto la tarda antichità, cominciando da Costantino[5] e seguita poi dalla tradizione medievale, ha interpretato in chiave cristiana la IV Egloga di Virgilio, cogliendo in essa una profezia dell'incarnazione e della redenzione, e ha cercato, mediante il collegamento fra il Cristianesimo e il massimo poeta romano di stabilire una continuità fra la nuova fede religiosa e le intuizioni dei più grandi spiriti del mondo romano, laddove essi non avevano ceduto alla tentazione di credenze superstiziose[6]. In realtà la concezione etrusco roma-

[4] Per la concezione etrusco-romana della storia, v. M. Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento ecc.* in ANRW I, 2, 1972 pp. 781ss. e, ora, Ead., *Prospettive di storia etrusca*, Como 1995, pp. 175ss.

[5] *Orat. ad Sanctor. coetum*, 19ss. Questa orazione di Costantino, ricordata nella *Vita Constantini* di Eusebio (IV,32), è stata in passato ritenuta non autentica (cfr. I.A. Heikel, G.C.S. VII 1902, XCIss.) ma è ora per lo più ritenuta costantiniana e datata agli anni fra il 313 e il 325, cfr. S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, p. 115; L. De Giovanni, *op. cit.*, pp. 201ss.

[6] Per la spiegazione etrusca della IV egloga v. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV Eglogue*, Parigi 1930 pp. 75ss.; M. Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento ecc.*, cit., pp. 785ss.

na dei *saecula* basta da sola, senza ricorrere a contatti col mondo giudaico, che pure potevano essersi verificati attraverso l'antoniano Pollione, a spiegare il significato che Virgilio dà alla nascita del misterioso bambino e l'attesa di un'era nuova che con tale nascita egli collega. Anche se l'egloga non presuppone e non implica la conoscenza da parte di Virgilio delle profezie messianiche di Israele e si lascia spiegare tutta, sia dal punto di vista religioso che da quello letterario, con la tradizione religiosa e culturale italica e romana, dei *saecula* etruschi e del carme 64 di Catullo, io credo però che proprio in questa sua profonda e connaturata aderenza all'anima romana l'Egloga riveli il suo significato più autenticamente anticipatore, quello che ne fa il canto più alto dell'avvento pagano.

Una delle matrici letterarie della IV egloga è certamente il carme 64 di Catullo[7] che è tutto incentrato sulla rappresentazione e il vagheggiamento di mitiche nozze umano-divine: sullo sfondo delle nozze fra Peleo e Teti, fra un uomo e una dea, che fornisce la cornice al poemetto, sono rievocate le nozze, raffigurate sulla coperta nuziale, fra un dio e una donna, fra Dioniso ed Arianna tradita da Teseo. La scena del banchetto nuziale di Peleo e di Teti, al quale partecipano gli dei scesi dall'Olimpo e il canto delle Parche per il bambino che dovrà nascere chiudono il carme, strutturato secondo i modelli ellenistici: ciò che rende interessante e originalissimo il poemetto catulliano, dà ad esso una nota di sofferta umanità e ne fornisce nello stesso tempo la chiave interpretativa, è il rimpianto accorato per l'età degli eroi colta come un'età felice dell'umanità (vv. 22ss.: *O nimis optato saeculorum tempore nati / Heroes salvete deum genus, o bona matrum progenies*) che introduce il motivo nuziale e che ricompare, storicizzato ed attualizzato, nello stupendo finale, in cui il richiamo ad un mondo incorrotto, visitato dagli dei (vv. 384ss.: *Praesentes... ante domus invisere castas / heroum... calicolae nondum spreta pietate solebant*) è contrapposto all'oggi dell'ingiustizia e della cupidigia, del peccato e delle guerre civili (*postquam tellus scelerest imbuta nefando, / iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt, / perfundere manus fraterno sanguine fratres*), ad un mondo in cui gli affetti familiari sono calpestati e pervertiti (*Destitit extinctos natus lugere parentes, / optavit genitor primaevi funera nati, / liber ut innuptae poteretur flore novercae, / ignaros mater substernens se impia nato / impia non veritast divos scelerare parentes*), ad una umanità dalla quale il lecito e l'illecito, il bene e il male sconvolti e mescolati con empio furore hanno allontanato *iustificam... mentem... deorum*. Gli dei non si degnano di visitare questa umanità colpevo-

[7] Per il rapporto fra la IV egloga e il carme 64 di Catullo, v. J. Perret, *Virgile*, Parigi 1952 p. 45; M. Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento ecc.*, cit., p. 786 n. 18.

le e disperata né si lasciano vedere da essa nella limpida luce del giorno: *nec se contingi patiuntur lumine claro.*

Il carme di Catullo si chiude col rimpianto della luce, di una luce che è spenta per la colpa dell'uomo, ma anche con l'invocazione ad una salvezza che la *mens iustifica* della divinità misericordiosa, capace di restituire la giustizia, può donare all'umanità colpevole.

Le immagini mitologiche delle nozze e del banchetto divino rivelano così la loro pregnanza mistica[8]; per il valore perenne dei simboli cari all'umanità, e senza necessità di supporre dipendenze dirette, si tratta delle stesse immagini che, con diversa consapevolezza delle promesse divine, si presentano nei libri profetici dell'Antico Testamento: il Catullo del carme 64 non è un letterato che vagheggia una mitica età dell'oro, e neppure soltanto un poeta che cerca nella primavera delle favole antiche il conforto all'arido vero del presente, ma un uomo religioso per il quale la felicità dell'uomo è nella comunione con la divinità e la colpa umana, personale e collettiva, è l'origine profonda della rottura di questa comunione; un uomo religioso che crede nella potenza giustificante della divinità e aspira alla salvezza; il Catullo pensoso delle sorti dell'umanità del carme 64 è lo stesso Catullo che nel carme 76 chiede alla misericordia divina la pace dell'anima e la liberazione dalla passione che lo ha sconvolto (*O di, si vestrumst misereri, aut si quibus umquam / extremo iam ipsa in morte tulistis opem / me miserum aspicite et... eripite hanc pestem perniciemque mihi...*)[9] e ci conserva l'unica, forse, preghiera veramente esistenziale della letteratura classica.

Il motivo dell'età dell'oro, così frequente nei poeti della generazione immediatamente successiva a quella di Catullo, rivela così nel carme 64 il suo valore di cifra e di simbolo, si presenta come nostalgia e come speranza, come sbocco di una angoscia esistenziale che l'esperienza delle guerre civili e il crollo dei valori morali tradizionali hanno suscitato nel mondo romano dell'ultima repubblica.

L'annunzio dell'avvento della nuova età dell'oro è il motivo dominante della IV Egloga virgiliana (v. 9 *ac toto surget gens aurea mundo*), scritta negli anni intorno al 40 a.C., nel periodo della grande paura, quando Perugia, che dopo aver accolto L. Antonio, era caduta nelle mani di Ottaviano ed era stata data alle fiamme, sembrava preannunciare col suo rogo l'imminenza della fine.

[8] Per il valore mistico e religioso del carme 64, v. E.V. Marmorale, *L'ultimo Catullo*, Napoli 1952, pp. 63ss.

[9] «O dei, se è proprio di voi l'aver pietà, o se a qualcuno avete portato aiuto nel pericolo estremo e nel momento stesso della morte, volgete lo sguardo alla mia miseria e strappatemi dall'animo questa peste».

Le profezie etrusche facevano coincidere la fine col x secolo e nel 44 un aruspice, Volcacio, aveva annunziato il termine del IX secolo (che le guerre civili avevano reso brevissimo: dall'88 al 44) e l'inizio dell'ultimo, che, appunto secondo la concezione degli aruspici, si identificava con una generazione umana[10]. Nella mentalità dei contemporanei il destino dell'Etruria e quello di Roma apparivano così strettamente legati che la fine incombente al *nomen Etruscum* appariva a molti incombente anche al *nomen Romanum*: di questo stato d'animo gli epodi VII e XVI di Orazio sono la testimonianza più viva. La seconda generazione che si consuma nelle guerre civili (*Ep*. XVI,1) coincide col decimo e ultimo secolo delle profezie etrusche (le guerre civili erano iniziate secondo il computo ufficiale nell'88, con il principio dell'VIII secolo) ed Orazio, consapevole della minaccia imminente, esorta la *pars melior* dei Romani a fuggire i *litora etrusca*, ormai condannati, e a cercare nelle favolose terre occidentali, sull'Oceano, la possibilità di sopravvivere alla rovina della patria. Alla radice della fatale maledizione c'è per Orazio l'empietà delle guerre civili (*Ep*. XVI,9: «empia generazione di un sangue maledetto») un'empietà che affonda nelle origini stesse di Roma, nel delitto di Romolo, uccisore del fratello (lo *scelus* di *Ep*. VII,17ss.), la stessa empietà che aveva allontanato dagli uomini colpevoli la *mens iustifica* degli Dei nel carme 64 di Catullo.

La IV Egloga di Virgilio appartiene allo stesso periodo degli epodi VII e XVI e la fine dell'*ultima aetas* delle profezie della sibilla cumana (v. 4 *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas*)[11] coincide anche per Virgilio con quella dell'ultimo secolo etrusco. Ma Virgilio, più vicino di Orazio al mondo etrusco e consapevole in modo più diretto non solo delle angosce, ma anche delle segrete speranze di quel mondo, spia i segni che preannunciano il felice superamento della grande crisi, e, risolvendo l'alternativa che le profezie degli aruspici dell'88 avevano lasciato aperta (*Plut. Sull.* 7,4), proclama l'avvento di una nuova umanità, più cara agli dei di quella che l'aveva preceduta. È la *gens aurea* che viene al mondo, il nuovo secolo, colto secondo l'uso etrusco nell'individuo che simboleggia l'intera generazione, il *puer* dell'egloga, la cui crescita umana procede parallelamente alla progressiva liberazione del mondo e della natura dal male (v. 13 *si qua manent sceleris vestigia nostri / inrita perpetua solvent formidine terras*)[12] e il cui segno distintivo è, secondo l'invocazione del

[10] Sulla concezione degli aruspici e la sua attualità negli anni della guerra di Perugia cfr. M. Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento ecc.*, cit, pp. 783ss. e, ora, Ead., *I* saecula *degli Etruschi e gli* ostenta, in RSI, 114, 2002, pp. 715ss.

[11] «Viene ormai l'ultima generazione preannunciata dal carme Cumano».

[12] «Se qualche traccia ancora resta del nostro antico delitto, libererà, cancellate, le terre dal continuo timore».

carme 64 di Catullo, il dono di un rapporto nuovo con la divinità: vv. 15ss. *Ille deum vitam accipiet divisque videbit / permixtos heroas, et ipse videbitur illis*[13]. La felicità della età dell'oro di cui Virgilio proclama il ritorno sulla terra e di cui la nascita del *puer* è il segno misterioso, la felicità del nuovo secolo a cui il mondo e il cielo profondo guardano con attesa trepidante non è soltanto miracoloso idillio sbocciato in mezzo alla natura in fiore fra le piante, gli uomini e gli animali (vv. 21ss. *ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera, nec magnos metuent armenta leones. / Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores*)[14] ma è la conseguenza della cancellazione dello *scelus* (v. 131), la conseguenza della *pietas* ritrovata nei rapporti familiari (v. 62), è, soprattutto, il dono della vita divina, colta, secondo l'immagine catulliana, nella mensa divina e nelle nozze divine (v. 63: *nec deus hunc mensa, nec dea dignata cubili est*)[15].

L'anima di Virgilio, come quella di Catullo, interpreti sensibilissimi, con la lungimiranza dei poeti, dell'angoscia esistenziale dell'ultima repubblica, è tutta protesa in questa appassionata invocazione di una salvezza divina, che non è risolvibile, né poté essere integralmente risolta, con la fine imposta da Augusto alle guerre civili né con la pace riportata dal principato nell'impero romano: l'ansia di un rapporto nuovo con la divinità, la speranza alimentata dagli antichi riti misterici che i contatti col mondo greco e con l'oriente diffondevano nel mondo romano, la concezione sacrale della storia propria degli Etruschi e dei Romani e il bisogno profondo di liberazione, non solo dalle fatiche e dalle difficoltà del vivere, ma dall'angoscia del peccato e della morte, confluiscono in questa invocazione al Dio presente, al Dio che visita l'uomo e lo rende degno della comunione con sé, secondo l'immagine della mensa e delle nozze, che lo rinnova rendendolo partecipe, misteriosamente, della sua vita.

Il cristianesimo rispose, nella «pienezza dei tempi», a questa domanda appassionata e conquistò il mondo antico[16].

Dopo aver indicato negli aspetti più profondamente e autenticamente religiosi del messaggio evangelico il motivo principale del trionfo del cristianesimo, cercherò di cogliere sinteticamente il rapporto tra Cristianesimo e cultura nell'impero romano (cap. I), l'atteggiamento dei Cristiani di fronte all'ideologia imperiale (cap. II) e alcuni aspetti dell'approccio tra la Chiesa e la società romana e i modi del suo inserimento (capp. III e IV).

[13] «Egli riceverà la vita degli dei e vedrà eroi misti agli dei e sarà visto egli stesso da loro».

[14] «Le caprette porteranno da sole a casa le mammelle piene di latte e gli armenti non temeranno i grandi leoni. La terra spontaneamente farà spuntare per te dolci fiori».

[15] «Né un Dio lo degnerà della sua mensa né una dea del suo letto».

[16] Cfr. M. Sordi, *L'homo romanus*, in «Le civiltà del Mediterraneo e il sacro», Milano 1992, pp. 285ss.

Capitolo primo
CRISTIANESIMO E CULTURA NELL'IMPERO ROMANO*

Quando il cristianesimo entrò nella storia il mondo conosciuto, l'ecumene, appariva unificato dalla cultura greca e dalla politica romana: l'incontro fra le due tradizioni civili del mondo antico, frutto esse stesse di incontri precedenti e di antiche eredità, alimentava nell'umanità la convinzione di vivere per la prima volta un'esperienza veramente universale: le vicende umane, guidate dalla Provvidenza – scriveva nella sua prefazione alla Biblioteca storica mezzo secolo circa prima dell'era cristiana, Diodoro di Sicilia – erano sboccate nell'unità ed erano chiuse come in un cerchio, cosicché la storia non poteva più essere quella di una sola città o di un solo popolo o di un'epoca particolare, ma «di tutto il mondo come se fosse una sola città» (I,1,3).

Se tentiamo di penetrare sotto la superficie di questa coscienza cosmopolita che la filosofia ellenistica, soprattutto stoica, alimenta nell'opinione pubblica, vediamo subito affiorare antiche divisioni: nel testo già citato di Diodoro (e cito Diodoro perché il suo carattere di compilatore privo di genialità ne fa il portavoce ideale della ideologia e della cultura dominante), fra i molti meriti attribuiti alla storia, «metropoli di ogni filosofia», c'è quello di contribuire a dare forza al *logos* (inteso come parola e pensiero razionale) «per il quale i Greci sono superiori ai barbari e i colti agli incolti» (*Diod.* I,2,5/6); allo stesso modo Dionigi di Alicarnasso, contemporaneo di Augusto, si sforza di dimostrare, nelle sue Antichità romane, la presunta origine

* Questo capitolo è comparso come articolo in «Vetera Christianorum», 18, 1981, pp. 129-142.

greca dei Romani, per giustificare, con la loro grecità, il loro diritto a dominare sui barbari.

Il mondo giudaico, nel cui ambito il Cristianesimo era nato, era altrettanto deciso nella partizione dell'umanità in blocchi contrapposti e nell'affermazione della superiorità dei Giudei sui Greci, unificati nell'appellativo comune di Gentili.

Di queste divisioni e di queste antinomie era ben consapevole Paolo quando scriveva (*Gal.* 3,28) che «in Cristo non c'è più né Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina» e, ancora (*Col.* 3,11), che «nell'uomo nuovo non vi è più né Giudeo né Greco, né circonciso né incirconciso, né barbaro né Scita, né schiavo né libero, ma soltanto Cristo che è tutto in tutti» (cfr. anche *Rom.* 10,12).

Nell'antinomia Greco-barbaro e Giudeo-Greco, di cui l'uomo nuovo cristiano è posto come superamento, Paolo non ha colto, evidentemente, solo una differenza etnica e l'appartenenza a popoli e a culture diverse (il cristianesimo non abolisce queste differenze, come non abolisce la diversità dei sessi né quella delle funzioni), ma l'assolutizzazione di queste differenze, per cui la fede stessa nel Dio unico, diventata retaggio esclusivo di un popolo particolare esige segni di adesione a questo popolo (come la circoncisione, il sabato, il tempio) e per cui l'accettazione di una formazione culturale fondata sulla critica razionale esige l'integrazione, mediante una discendenza fittizia, in un raggruppamento etnico; l'assolutizzazione della differenza per cui la differenza stessa, etnico-religiosa o etnico-culturale, diventa superiorità intrinseca dell'uomo sull'uomo e annulla l'unicità del rapporto dell'uomo col Dio unico, creatore e redentore.

Il superamento nell'uomo nuovo delle antinomie non conduce dunque al superamento e all'annullamento delle culture, intese come manifestazioni della singolarità e della irrepetibilità delle varie esperienze nazionali, ma al superamento del loro esclusivismo etnicocentrico e all'assunzione nella nuova fede dei valori perenni in esse contenuti, purificati dall'egoismo materialistico e dal politeismo pagano: è la scoperta del *logos* seminale, di Giustino, per cui «ogni verità, detta da qualsiasi uomo appartiene a noi Cristiani, perché noi... adoriamo e amiamo il Logos che procede da Dio» (II *Apol.* 13), è il *testimonium animae naturaliter christianae* di Tertulliano (*Apol.* 17,6) che si manifesta nell'appello a Dio buono e grande, che risuona nel linguaggio comune, nella *vox omnium*, e si affida alla sua Provvidenza e alla sua onniscienza: *Deus videt, deo commendo, deus mihi reddet.*

Paolo è il primo, nel discorso dell'Areopago (*Atti* 17,22ss.), a indicare ai Cristiani questo modo di approccio con la cultura classica: prendendo spun-

to dall'iscrizione al Dio ignoto da lui vista passeggiando nelle vie di Atene e dichiarando di annunciare ciò che gli Ateniesi già venerano senza conoscere, egli fa appello, come più tardi Tertulliano, all'anima *naturaliter christiana* e spontaneamente orientata verso Dio, dei suoi ascoltatori; sollecitatane con questo esordio l'attenzione, Paolo continua con una lettura in chiave giudaico-cristiana dei primi 19 versi dei *Phaenomena* di Arato di Soli, che l'apostolo, originario della vicina Tarso, doveva ben conoscere[1]. Da Arato, in effetti, più che da Cleante di Asso nel famoso inno a Zeus, sembra derivare non solo la citazione diretta del v. 5 dei *Phaenomena* (*Atti* 17,28 di lui noi siamo la stirpe) ma anche l'immagine del Dio provvidente che fissa agli uomini tempi prestabiliti (cfr. Arato vv. 10ss. in cui si tratta degli astri e dei segni del cielo che distinguono il corso dell'anno e delle stagioni).

Stabilito un punto di incontro con i suoi ascoltatori sul piano razionale, sul terreno del *logos* che i Greci ritenevano loro proprio, Paolo compie un altro passaggio razionale, fondamentalmente nella tradizione giudaica, ma non estraneo alla cultura ateniese di origine epicurea[2], col rifiuto, necessario per l'uomo ragionevole, stirpe di Dio, degli idoli d'oro, d'argento e di pietra: a questo punto, però, il discorso si fa assolutamente nuovo e Paolo annuncia la necessità della *metanoia* e il giudizio futuro per mezzo di un uomo che Dio ha accreditato di fronte a tutti risuscitandolo dai morti.

E qui, come è noto, il discorso si interrompe, perché, sentendo parlare di resurrezione dai morti, alcuni risero, altri dissero, «su questo ti ascolteremo un'altra volta».

Dicevo all'inizio che Paolo fornisce col discorso dell'Areopago un modulo di approccio con la cultura greca, un modello di comportamento che verrà seguito nei primi secoli cristiani, non solo per l'apertura iniziale ai valori perenni – e perciò *naturaliter* cristiani – presenti in tale cultura, ma anche per i limiti precisi posti a questa apertura: di fronte al rifiuto della resurrezione, il fatto centrale e totalmente nuovo del messaggio cristiano, Paolo non cerca di razionalizzarlo, di trasformare il fatto storico nella espressione simbolica di una sopravvivenza morale di Gesù nella propria dottrina e nei propri discepoli (ciò che lo avrebbe reso perfettamente accettabile per i pagani, come rivela la testimonianza, risalente probabilmente allo stesso I secolo, dello stoico siriaco Mara Bar Serapion), ma accetta

[1] Sulla cultura stoica a Tarso v. ora G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, cit., pp. 74ss.

[2] Sull'inno itifallico cantato dagli Ateniesi nel 307/6 per Demetrio Poliorcete, v. ora F. Landucci Gattinoni, *La divinizzazione di Demetrio* in *Religione e Politica nel mondo antico*, CISA, Milano 1981, VII, pp. 119ss.

semplicemente lo scherno e il rifiuto della maggioranza dei suo interlocutori, continuando il discorso solo con coloro che, al pari di Dionigi e di Damaride, sono disposti a compiere il salto qualitativo della fede.

Il dialogo di Paolo con i filosofi, interrotto bruscamente ad Atene, sembra essere stato da lui ripreso a Roma, dove lo stoicismo, come dottrina morale e politica, più che come spiegazione teoretica della realtà, era la filosofia della classe dirigente ed appariva connaturale alla mentalità vetero-romana. La stima che i Cristiani del II secolo manifestano per gli stoici romani del I secolo, da Giustino, che parla di Musonio Rufo come di un martire inconsapevole di Cristo, a Tertulliano, che ricorda Seneca *saepe noster*, la concordanza che lo stesso Giustino rileva a più riprese, nelle sue apologie, fra la morale stoica e quella cristiana, l'accordo esistente fra la collaborazione politica degli stoici e il loro concetto di *libertas* e l'atteggiamento dei Cristiani verso lo stato, rivelato dalla I *Petri* e dal cap. 13 della *lettera ai Romani* di Paolo, permettono di dare un fondamento alla tradizione di un'amicizia fra Seneca e Paolo, che trova la sua esplicazione nell'epistolario a loro attribuito[3]. Fratello di Gallione, con cui Paolo aveva avuto rapporti a Corinto, e amico di Burro, prefetto del pretorio al tempo della prima prigionia di Paolo e responsabile del trattamento liberale riservato a quest'ultimo, (gli *Atti* insistono sulla *parresia*, la libertà di parola, con cui Paolo poté durante questa prigionia predicare il vangelo) e, con ogni probabilità, della sua assoluzione, Seneca conobbe quasi certamente Paolo ed ebbe contatti con lui. Le osservazioni dello Scarpat[4] sull'uso del termine *caro* in Seneca, affine a quello paolino di «carne» e di probabile influsso giudeo-ellenistico, potrebbero indurre ad una ripresa sistematica di tutto il problema. Tanto più che un altro stoico romano contemporaneo di Paolo, il poeta Persio, dà lo stesso significato paolino di «carne» alla *pulpa scelerata* (*Sat.* II,63) che impedisce agli uomini una retta e pura pratica religiosa e sembra anche in altri passi riecheggiare concetti e immagini della predicazione cristiana.

Un graffito pompeiano anteriore al 62 d.C. definisce i Cristiani *saevos Solones*; secondo una satira di Persio (anch'essa anteriore al 62: III,79) la gente ignorante definiva allo stesso modo (*aerumnosi solones*) gli stoici: «sapientoni dalla faccia scura», che condannano con la loro austerità e la severità della loro vita morale la dissolutezza della corte e la corruzione dilagan-

[3] Sull'epistolario, probabilmente non apocrifo, v. ora M. Sordi, *I rapporti personali di Seneca con i Cristiani*, in *Atti* del Convegno *Seneca e i Cristiani*, a cura di P. Martina, Milano 2001, pp. 113ss.

[4] G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, cit., p. 77.

te[5]. Negli stessi anni della III Satira di Persio, la I *Petri* (4,4) ricorda che i pagani trovavano strano che i loro connazionali convertiti al Cristianesimo non partecipassero più «al disordine della sregolatezza» e per questo li diffamavano.

Non fu un caso se proprio in questi anni, nel 64 i Cristiani, nel 65/66 gli stoici della classe dirigente, caddero insieme vittime dell'incomprensione e dell'impopolarità delle folle e della persecuzione di Nerone[6].

L'ascolto e la simpatia che i Cristiani sembrano aver trovato nel corso del I secolo soprattutto nello stoicismo romano non si rinnovano nel II: la cultura ufficiale sia romana che greca, da Plinio a Tacito, da Svetonio ad Apuleio a Frontone a Marco Aurelio, da Elio Aristide a Celso, appare ostile o sprezzante verso i Cristiani, mentre aumentano contro di essi l'ostilità e i pregiudizi di un'opinione pubblica fanatizzata. Il II secolo è un'epoca di contrasti: da una parte è un secolo illuminato, in cui la filosofia, divenuta titolo di onore, sale con Marco Aurelio sul trono dei Cesari; dall'altra esso segna il declino dello spirito di ricerca e della fiducia nella ragione, come critica serena nella indagine della verità e il rinnovamento di quelle filosofie che, come il pitagorismo e il platonismo, apparivano più ricche di suggerimenti mistici, della teosofia, della magia. Fideismo e razionalismo appaiono uniti nella condanna del cristianesimo, responsabile per gli uni di attirare su tutti, propagando l'ateismo e l'empietà, l'ira degli dei, colpevole per gli altri di un irrazionale dogmatismo. Non di rado le due posizioni si confondono, come in Celso che accusa di fideismo i Cristiani in nome della ragione e mostra poi di credere agli oracoli e ai prodigi.

Restano immuni da questa avversione profonda, oltre ad Epitteto, che morendo nei primi decenni del secolo si riallaccia all'atteggiamento degli stoici del secolo precedente e coglie con atteggiamento puramente razionalistico ma non ostile l'*ethos* cristiano davanti alla morte[7], lo scettico Luciano, che irride con ironica superficialità la credulità dei Cristiani, ma anche il fanatismo delle folle che ne chiedono la morte come atei, e il medico Galeno,

[5] Sul graffito pompeiano e sulla lettura qui proposta, v. M. Sordi, *Aerumnosi Solones*, in «Aquileia Nostra», XLV-XLVI, 1974/75, pp. 277ss. e O. Montevecchi, *Nomen Christianum*, cit., p. 494.

[6] Sui rapporti fra gli Stoici e i Cristiani, v. ora I. Ramelli, *Aspetti degli sviluppi dei rapporti tra stoicismo e cristianesimo*, in «Stylos», 12, 2003, pp. 103ss.

[7] Ritengo di poter confermare su questo punto l'interpretazione del passo di Epitteto (IV,7,6) da me proposta nell'articolo *Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo ecc.*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XVI, 1962, pp. 6ss., v. contro G. Iossa, *Giudei, pagani e cristiani*, cit., pp. 81ss. (che non tiene conto peraltro del mio articolo).

spirito scientifico formato dall'aristotelismo, che ci fornisce una analisi acuta e non esente da ammirazione dell'elevata condotta morale dei Cristiani e della loro fortezza davanti alla morte, anche se rimprovera ad essi, senza astio particolare, il dogmatismo.

In questo clima culturale, che progressivamente guasta e cerca di forzare all'intervento la fondamentale tolleranza degli imperatori, nasce l'apologetica cristiana: nelle sue Apologie, le prime a noi giunte a causa della perdita di Aristide e di Quadrato, Giustino si rivolge agli imperatori, ad Antonino Pio e ai suoi figli, come un filosofo a dei filosofi, come un uomo che ama la verità a uomini che amano la verità. Il Cristianesimo stesso viene presentato in queste apologie come in altre del II secolo, come una filosofia (penso al frammento di Melitone di Sardi riportato da Eusebio): senza soffermarsi sulla pregnanza di significati che i Cristiani del II secolo davano al termine filosofia (amore della sapienza, amore della verità) non c'è dubbio che tale presentazione era suggerita anche dalla situazione storica.

In una cultura pluralistica come quella degli «illuminati» Antonini, nella quale avevano diritto di cittadinanza filosofie diverse e contrastanti, doveva essere riconosciuto anche ai Cristiani il diritto di affermare pubblicamente la loro identità, di esporre e di propagandare la concezione di Dio, dell'uomo, del mondo, della vita che derivava dalla loro fede. In questa esposizione e in questa propaganda nasce anche il confronto con le altre concezioni di Dio, del mondo, dell'uomo presenti nel mondo classico: bisogna dire subito che nel confronto e nella volontà di dialogo Giustino non include *tutte* le concezioni esistenti nel mondo classico: anche se la dichiarazione di un rifiuto la troviamo esplicita solo alla fine della II Apologia, è certo che egli esclude costantemente da ogni dialogo l'epicureismo e il cinismo, le dottrine che negavano o si proclamavano indifferenti al problema religioso e finivano per teorizzare, anche sotto elaborate apparenze di virtù e in nome dell'autosufficienza dello spirito, la licenza morale. Il giudizio di Giustino riguardo a queste filosofie può apparire semplicistico o generalizzante, ma appare condiviso da tutti gli altri scrittori cristiani dell'antichità: con l'epicureismo come col cinismo non ci fu dialogo, né da queste filosofie ci fu assunzione, da parte cristiana, di concetti e di categorie logiche, per una avvertita incompatibilità di fondo[8]: questo è tanto più interessante se si tiene conto che, per la loro negazione degli dei, i Cristiani furono spesso confusi dall'opinione pubblica ignorante con gli epicurei (Luciano attesta la diffusione dello slogan «a

[8] Per lo stesso atteggiamento nei confronti dell'epicureismo da parte di Dionigi di Alessandria, v. W.A. Bienert, *Dionysius von Alexandrien*, Stoccarda 1972, pp. 16 e 63.

morte gli epicurei e i Cristiani» identico all'altro «morte agli atei») e se si riflette che da parte epicurea non vennero certo sollecitazioni alla persecuzione anticristiana.

Il dialogo e il confronto sono invece costanti con le due filosofie che, spesso incontrandosi e sovrapponendosi nell'eclettismo dominante, permeavano di sé la cultura dell'epoca: il platonismo e lo stoicismo. L'atteggiamento che Giustino assume di fronte a queste dottrine è complesso: c'è una stima profonda e cordiale per le persone (Eraclito, Socrate e il quasi contemporaneo Musonio Rufo: I,5; I,46; II,7/8), testimoni inconsapevoli del Verbo, uomini che offrirono al Verbo la loro bocca per confutare gli errori dei demoni; c'è rilievo delle convergenze e delle divergenze esistenti fra il cristianesimo e le dottrine platoniche e stoiche; c'è infine la coscienza che il Cristianesimo, pur avendo punti di contatto con alcune delle filosofie antiche e pur riconoscendo ad esse di aver detto delle belle verità e di aver visto qualche aspetto del Verbo divino che è sparso in tutti, è nettamente superiore a tutte le filosofie antiche e pienamente originale di fronte ad esse. Giustino attesta la sua affermazione con l'esperienza personale: II,13: «Confesso di aver lasciato anche la dottrina di Platone, non perché sia estranea a quella di Cristo, ma perché non è ad essa simile in tutto, come non lo è neppure quella degli Stoici».

Il motivo della superiorità del Cristianesimo sulla cultura pagana e sulle intuizioni della filosofia e della poesia degli antichi è colta da due punti di vista diversi: quello della tesi dell'imitazione da parte dei Greci di Mosè e dei Profeti, che era già presente nella speculazione ebraica e che avrà molta fortuna nella letteratura cristiana successiva, che proprio in funzione di questo motivo apologetico si dedicherà alla cronologia; e quello, tipico di Giustino, del *logos* seminale, per cui essendo le verità che i filosofi e i poeti pagani hanno intuito, effetto del Verbo che è sparso in tutti e che essi avevano in sé, «ogni verità detta da qualsiasi uomo appartiene a noi Cristiani, perché noi, dopo Dio, adoriamo e amiamo il Verbo che proviene da Dio, ingenito e ineffabile, che si è fatto uomo per noi, al fine di guarirci dal nostro patire, divenendone compartecipe» (II,13).

È difficile per noi, anche se, forse, oggi meno che in passato, valutare pienamente la forza e l'audacia di questa affermazione di Giustino, difensore di fronte alla cultura dominante, di fronte ad una cultura ricca di prestigio e di tradizioni come quella classica, dei diritti di una minoranza religiosa calunniata, oggetto di un odio violento e di furiosi attacchi da parte dell'opinione pubblica ostile, del fastidio sprezzante degli intellettuali (che qualche anno dopo la morte di Giustino irrideranno con Celso l'ignoranza, presun-

tuosa nel suo dogmatismo, degli incolti Cristiani, che sono facondi solo quando parlano in disparte con i fanciulli e con le donne, ma ammutoliscono davanti ai padroni di casa) e della indifferente tolleranza di un potere, disposto a ignorare un fenomeno ritenuto politicamente innocuo, ma anche a cedere alle pressioni di chi chiedeva la persecuzione, quando la resistenza risultava impolitica e minacciava la pace pubblica. Per questa minoranza e per la sua religione, Giustino chiede non solo il diritto di riunione e di culto, ma anche la libera e pubblica espressione sul piano culturale, il diritto di propagandare la sua verità in liberi contraddittori e in libere pubblicazioni (II,14).

Il diritto alla libera espressione culturale che Giustino rivendica per i Cristiani poco dopo la metà del II secolo è una realtà di fatto, anche se non ancora coperta dalla liceità giuridica del Cristianesimo, alla fine del secolo e nei primi decenni del III. Contribuiscono a questa nuova situazione: *a*) il nascere e lo svilupparsi della scuola catechetica di Alessandria, con la quale la riflessione filosofica e teologica sul dato di fede raggiunge un alto livello culturale ed acquista un notevole prestigio presso la classe dirigente pagana e la stessa corte imperiale; *b*) l'avvento al potere di una dinastia «afro-asiatica» come quella dei Severi, meno attaccata degli Antonini alla religione tradizionale ed aperta invece all'influenza religiosa dell'oriente, in una politica sincretistica in cui il Sole, il dio dai molti nomi, diventa l'elemento unificatore e catalizzatore.

In questa atmosfera sincretistica, di pluralismo religioso e di generale tolleranza, e nella rapida ascesa nella classe dirigente di personaggi provenienti dalle province orientali dell'impero, la teologia cristiana diventa improvvisamente di moda: il prestigio di Origene è tale che il governatore romano di Arabia nel 215, sotto Caracalla, ne richiede l'invio presso di sé, per conferenze, al vescovo di Alessandria e al collega prefetto di Egitto e che nel 232 in occasione della guerra in Oriente la stessa imperatrice Giulia Mamea, madre di Alessandro Severo, lo fa venire ad Antiochia per ascoltarne le dotte spiegazioni teologiche: quella stessa Mamea a cui Ippolito dedicò un trattato sulla Resurrezione. Ad un imperatore della stessa dinastia, Caracalla o Elagabalo, un altro scrittore cristiano, l'armeno Bardesane, aveva dedicato un trattato sul destino. E ancora Origene scambierà lettere amichevoli con l'imperatore Filippo l'Arabo e con sua moglie, Otacilia Severa.

In questa atmosfera di stima cordiale e di palese apprezzamento la costruzione e l'ordinamento della biblioteca del Pantheon vengono affidati nel 227/8 da Alessandro Severo allo scrittore cristiano Sesto Giulio Africano, nativo di Elia Capitolina, l'antica Gerusalemme, ma certamente non di origine giudaica, amico di Bardesane ed esperto di questioni orientali (era sta-

to istruttore del principe ereditario del regno vassallo di Armenia, Manno figlio di Abgar IX, il primo re cristiano della storia).

Il fatto che la costruzione e l'ordinamento della biblioteca del Pantheon, uno strumento della cultura ufficiale posto nel centro stesso dell'impero, sia stato affidato ad un Cristiano mi sembra sintomatico dell'importanza che i Cristiani hanno assunto ormai nella cultura e nella politica imperiale e nello stesso tempo della loro piena integrazione nella vita civile: interessante mi sembra anche il fatto che Sesto Giulio Africano è il primo scrittore cristiano autore di opere profane, l'unico per noi attestato in età precostantiniana. I *Kestoi* noti ormai da ampi frammenti, scritti dopo il 227/8, forse in preparazione della guerra in Oriente e dedicati all'imperatore Alessandro Severo, si presentano come un'opera enciclopedica di varia cultura, ma trovano la loro unità nelle finalità militari (sistemazione igienica degli accampamenti, cure per i soldati e gli animali malati, guerra «chimica»). Significativo è il modo con cui questo Cristiano parla degli dei pagani, senza polemica, ma con palese distacco, come di nomi usati per indicare fenomeni e frutti della natura (Pan per il panico, Bacco per il vino) o con ironico scetticismo: come quando, in vista di uno scontro di cavalleria, dichiara decisamente più efficace l'iniezione di un veleno, di cui fornisce la formula, nelle narici dei cavalli mediante apposite siringhe rispetto alla preghiera a Poseidone[9]!

La pacifica espansione del Cristianesimo negli ambienti culturali dell'impero, che va di pari passo con la ascesa dei Cristiani nelle classi dirigenti dell'impero e addirittura, con Filippo l'Arabo, al trono imperiale, è in stretto rapporto, come si è già detto, con l'affermarsi della dinastia severiana, e con l'influenza sempre maggiore ottenuta, grazie alle principesse siriache della dinastia, dagli elementi orientali.

Contro questa avanzata dell'oriente indigeno si risveglia in età severiana e contribuisce poi alla svolta della metà del secolo, il vecchio nazionalismo greco, pieno di atavico disprezzo per i Syroi, i più vili fra i barbari. Intolleranza razziale e intolleranza religiosa procedono di pari passo: dall'ellenocentrismo esasperato e dal costante antisemitismo di città come Alessandria vennero le astiose frecciate contro il siro Alessandro e verranno, in odio all'imperatore, i furibondi scoppi di ira popolare anticristiana sotto l'arabo e cristiano Filippo. Gli *Europaioi* che gli scrittori greci del III secolo, Dione ed Erodiano soprattutto, si compiacciono di esaltare e di opporre agli imbelli *Syroi* sono gli Illirici, che giungeranno al potere con il Trace Massimino, con

[9] Su Sesto Giuliano Africano, di cui J.R. Vieillefond ha pubblicato i frammenti dei Kestoi (*Les céstes de Julius Africanus*, Parigi-Firenze 1970), seguo la tesi di T. Rampoldi, *Giulio Africano*, in RIL, 125, 1985 (1984), pp. 73ss.

il pannonico Decio, con il dalmata Diocleziano, con il dacio Galerio: l'orgoglio di stirpi vigorose, fiere della loro forza, si fonde con un rigido tradizionalismo religioso che fa appello, contro il sincretismo orientalizzante, agli antichi dei del culto capitolino e al prestigio mai spento della più arcaica eredità religiosa della vecchia Italia, l'*Etrusca disciplina*, che rappresenterà l'ultimo baluardo del paganesimo nella lotta contro il cristianesimo: al mondo etrusco è legato profondamente l'illirico Decio, la cui moglie è Erennia Etruscilla e i cui figli portano nomi etruschi; originario dell'Etruria è Valeriano; da un responso degli aruspici etruschi prende spunto, secondo il racconto di Lattanzio, la persecuzione dioclezianea[10].

Gli intellettuali greci, inserendosi in questo contrasto politico e religioso, lo fanno diventare un conflitto etnico: l'identificazione dei Cristiani con i *Syroi*, la pretesa di negare al cristianesimo il suo universalismo e di farne la religione di un *ethnos* particolare, straniero nell'impero, affermata da Massimino Daia nell'ultima persecuzione (nel rescritto a Sabino del 312), si ritroverà, dopo la vittoria definitiva del Cristianesimo, in un altro imperatore, intellettuale di lingua e di formazione greca, Giuliano l'Apostata, che ricupera polemicamente per i Cristiani l'antica denominazione di Galilei e li contrappone agli *Ellenes*.

Nell'antinomia Galilei-Greci sostenuta da Giuliano riaffiorano e si sovrappongono le due antinomie da cui siamo partiti, quella giudaica, etnico-religiosa fra Giudei e Greci, e quella greca, etnico-culturale fra Greci e barbari. Ambedue tendono a fissare e a stabilizzare le differenze umane facendone delle differenze etniche, cosicché il passaggio da un blocco all'altro non è possibile se non come un'apostasia dal proprio *ethnos*, come un tradimento. Religione e cultura sono un'eredità dei padri nella quale gli individui e i popoli devono rimanere senza pentimenti né mutamenti possibili.

Questa visione dell'umanità e della storia nella quale il proclamato razionalismo si piega ad un fideismo razzistico, perpetua e conclude, come si è già detto, le antinomie che abbiamo colto nel mondo antico e che abbiamo visto attestate, all'inizio dell'era cristiana, in Diodoro e in Dionigi e di cui Paolo proclama il superamento; essa caratterizza l'ultima resistenza della cultura greca al cristianesimo, da Giuliano a Zosimo.

Mi pare degno di attenzione a questo punto il fatto che né Diodoro né Dionigi né Paolo né Giuliano prevedano nella contrapposizione da superare o da perpetuare i Romani, una delle due componenti, quella più importante

[10] Sui rapporti tra *Etrusca disciplina* e Cristianesimo, v. ora I. Ramelli, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano*, Alessandria 2003, pp. 105ss., 123ss.

dal punto di vista politico, del mondo classico. In effetti Diodoro e Dionigi li includono tra i Greci, tacitamente l'uno, con la valorizzazione di leggendarie discendenze l'altro, mentre Paolo, che si proclama giudeo per nascita e cristiano per fede, non esita a proclamarsi a più riprese romano nei suoi rapporti con l'autorità.

In effetti, mentre greco e giudeo (anche se includono l'uno la *paideia* del *logos*, l'altro la fede in un unico Dio e sottintendono quindi una qualifica o prevalentemente culturale o prevalentemente religiosa) continuano ad essere sentiti come concetti etnici, perché presuppongono l'adesione ad una tradizione culturale e religiosa di un popolo particolare, l'essere romano è un concetto prevalentemente giuridico e politico e può coesistere con qualsiasi appartenenza etnica.

Questa indifferenza etnica e questa potenzialità universalistica – di cui la cultura romana aveva assunto, all'epoca in cui il cristianesimo entrò nella storia e già prima, con Cicerone, con Sallustio, con Cesare, con Livio, con Virgilio, con l'imperatore Claudio, piena coscienza, e che aveva addirittura teorizzato come capacità di integrare nella propria tradizione usi e istituzioni straniere, liberamente assunte purché buone (*Sall. Cat.* 51,37ss.), come capacità di rinnovarsi nella fedeltà ad una tradizione, che riconosceva la sua originalità nella prudenza e nell'equità del diritto e nella *virtus regendi* – ponevano l'essere romano, in modo analogo, anche se con diversità di piani, all'essere cristiano, come fattore di sintesi e di superamento dei blocchi etnico-culturali e etnico-religiosi[11].

Di qui l'intrinseca contradditorietà del tentativo, compiuto dai fautori della persecuzione sin dalla fine del II secolo e denunziato da Tertulliano, di trasportare in ambiente romano l'antinomia greco-barbaro trasformando una contrapposizione religiosa in una contrapposizione etnica ed opponendo cristiano a romano, con la teoria del *tertium genus* (*Tertull. ad Nat.* I,8,10ss.: *Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natura, ut sint Romani Iudaei et Christiani*; cfr. *Apol.* 24,9; 35,5; 9; 36,1): in effetti, contrapporre cristiano e romano significava o ridurre la *romanitas* alla manifestazione di un *ethnos* particolare (e ciò era contro il diritto, la politica, la tradizione stessa di Roma) o identificare i Cristiani con un *ethnos*, come tentò nell'ultima persecuzione Massimino Daia e come tenterà (ma contrapponendo i Cristiani-Galilei agli *Ellenes*, non più ai Romani) Giuliano; e ciò era contro la realtà. Contro questa contraddizione l'apologetica cristiana puntò le sue

[11] M. Sordi, *Her. VIII, 144, 3-5 all. Cat. VI,2: unità e alterità etnica nel modello greco e nel modello romano*, in *Euroal*, a cura di C. Milani e A. Valvo, Milano 2001, pp. 71ss.

argomentazioni fin dall'inizio: e se Tertulliano poteva definire *ridicula dementia* (*Ad Nat. ib.*) la pretesa di negare ai Cristiani la loro qualità di Romani, Lattanzio arriverà addirittura a capovolgere l'accusa, dichiarando che Galerio e Massimino erano persecutori e nemici dei Cristiani proprio perché erano barbari e nemici dei Romani (*De mort.* 9,2; 21,1; 23,5; 38).

L'approccio con la cultura greca era avvenuto da parte cristiana sul piano intellettuale; l'approccio con la cultura romana, che trovava la sua esplicazione più autentica nella prassi, e si manifestava come tradizione politica e giuridica a carattere universale, fu politico, giuridico e morale. Si trattava di sganciare la tradizione romana dalla sua ispirazione specifica, il politeismo pagano, e di ancorarla invece alla nuova ispirazione religiosa cristiana.

Questa operazione di sganciamento e di sostituzione fu la prima e fondamentale operazione culturale che il Cristianesimo fece nei riguardi del mondo romano. Essa ha inizio nelle lettere apostoliche, nelle quali l'obbedienza allo stato romano diventa un obbligo di coscienza valido davanti a Dio, continua con Clemente Romano (cap. 37 della *lettera ai Corinzi*), che addita ai Cristiani l'esempio di disciplina fornito dai soldati romani, continua con Melitone, per il quale «la nostra filosofia» e l'impero, nati insieme, sono fatti per andare d'accordo, con Tertulliano, per il quale Cesare è maggiormente Cesare per i Cristiani che per i pagani perché la sua autorità deriva dal Dio dei Cristiani (*Apol.* 33,1), con Lattanzio che anticipa la identificazione, caratteristica dell'impero cristiano, di Cristiano e Romano.

Di questa operazione di sganciamento e di sostituzione manifesta una lucida presa di coscienza, una settantina di anni dopo la fine delle persecuzioni, colui che della intesa raggiunta, può essere considerato l'esponente più caratteristico e quasi il simbolo, Ambrogio da Milano, ex consolare dell'impero e vescovo tra i più autorevoli della Chiesa cristiana. Nella lettera a Valentiniano II del 384 (*ep.* 18 Maur. = 73 Faller), rispondendo al pagano Simmaco che aveva immaginato Roma nell'atto di supplicare l'imperatore a favore dei culti tradizionali, contesta l'affermazione secondo cui i *mores* dei padri si identificano nella fedeltà alle *caerimoniae avitae* e secondo cui erano stati gli antichi culti a sottomettere il mondo e fa parlare anch'egli Roma: *Aliis ergo disciplinis orbem subegi... Non in fibris pecudum sed in viribus bellatorum tropea victoriae sunt... Militabat Camillus, qui sublata Capitolio signa, caesis Tarpeiae rupis triumphatoribus, reportavit: stravit virtus quos religio non removit. Quid de Atilio loquar, qui militiam etiam mortis impendit? Africanus non inter Capitolii aras, sed inter Hannibalis acies triumphum invenit* (*ib.* 7).

Ambrogio rifiuta di identificare Roma con la sua tradizione religiosa ed

afferma anzi che la religione pagana, lungi dall'essere caratterizzante per Roma, era l'unica cosa che accomunava il popolo romano ai barbari (*Hoc solum* – dice ancora Roma – *habebam in commune cum barbaris, quia Deum antea nesciebam*). Ma nell'atto stesso in cui rigetta come anacronistica, vana e non specifica del costume dei Romani la religione tradizionale, afferma la continuità della Roma cristiana, che non arrossisce «a convertirsi da vecchia» e che non ha vergogna a «passare a cose migliori», con le *disciplinae*, cioè con i *mores*, con cui la vecchia Roma aveva sottomesso il mondo: la *virtus* di Camillo, la *militia* di Regolo, l'esperienza militare di Scipione. È questa tradizione che Ambrogio ritiene degna di lode.

Rifiuto della tradizione religiosa di Roma e fedeltà piena alla sua tradizione politica, militare e civile, identificata con l'unica autentica tradizione di Roma, col vero *mos maiorum*: questa è la posizione che, come ho cercato di dimostrare altrove[12], caratterizza tutto il pensiero di Ambrogio su Roma.

Affermando che Roma è disposta ad accettare il mutamento (*longaeva converti*) purché questo significhi *ad meliora transire*, Ambrogio coglie, assai meglio del suo avversario ed amico Simmaco, la linea della più pura tradizione romana, la linea di comportamento che già nel II secolo a.C. Polibio aveva individuato come caratteristica dei Romani «capaci quant'altri mai di mutare costumi e di imitare il meglio» (VI,25,11), che Sallustio riteneva tipico dei *maiores* (*Cat.* 51,37), che Livio aveva indicato come idea chiave dell'intera storia di Roma (IV,4,4), che l'imperatore Claudio, seguendo il suo maestro Livio, aveva teorizzato e tradotto in atto politico nel discorso per l'ammissione dei Galli in senato (ILS, 212).

[12] M. Sordi, in AA.VV., *Ambrosius Episcopus*, Milano 1976, vol. I, pp. 203ss. e, ora, *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*, Milano 2000.

Capitolo secondo
I CRISTIANI DI FRONTE ALLA «TEOLOGIA POLITICA» DELL'IMPERO E AL CULTO IMPERIALE

In due famosi passi dell'Esamerone, Ambrogio, attingendo in parte a Basilio di Cesarea, ma invertendo l'ordine, così da cogliere il rapporto cronologico esistente nella storia romana fra repubblica e impero, descrive, trasponendole nel mondo degli animali, le due costituzioni «secondo natura»: la costituzione delle gru (*Exam.* V,15,50ss.) e quella delle api (*Exam.* V, 21,66ss.).

Il principio che governa la costituzione delle gru è l'assunzione in comune del *labor* come della *dignitas*, l'avvicendamento rigoroso degli oneri, la solidarietà fra governanti e governati: *potestas* e *servitium* sono ugualmente in funzione del bene comune ed impongono una devozione tanto più leale quanto più libera, escludendo ogni diserzione. L'ideale repubblicano dell'avvicendamento delle cariche e della loro temporaneità si combina con l'orrore pure repubblicano per il potere detenuto oltre i termini leciti ed assume, nel rimpianto per il *pulcherrimus rerum status*, ormai obliterato dalla *dominandi libido*, concetti e toni sallustiani.

La *libertas*, che Ambrogio, legato alla tradizione senatoria romana, vede realizzata nell'antica repubblica, può essere però salva anche sotto l'impero se questo sa accettare i limiti necessari della *potestas* e quella integrazione di *potestas* e di *servitium* in funzione del bene comune che, al di là della pluralità o dell'unità del comando, costituiscono per Ambrogio la caratteristica di una costituzione *a natura accepta*, di una costituzione, cioè, aderente alle finalità stabilite da Dio. L'esempio è fornito dalla società delle api, *sub rege... liberae*. In questa società rigorosamente egualitaria di fronte alla legge («ciò che è lecito, è lecito a tutti e ciò che non è lecito non è lecito a nessuno»), il

potere supremo è affidato ad un re, scelto non in base alla sorte, né alla successione dinastica, né all'elezione della moltitudine, ma, secondo quanto già Virgilio (*Georg.* IV,95ss.) aveva osservato, in base a chiari segni della natura, la grandezza e la bellezza del corpo e, soprattutto, la *mansuetudo morum*.

Il segno dell'elezione naturale e divina del *rex* è la *mansuetudo morum*: la concezione greca ed ellenistica della *physis basileos*, romanizzata nella concezione della *clementia*, si fonde spontaneamente con il precetto cristiano della *misericordia*. Fondato sulla comunione dei diritti e dei doveri il *regnum* è anch'esso una *res publica* e non è incompatibile con la *libertas*: le leggi che l'imperatore impone agli altri – scrive a Valentiano II nel 386 (*ep.* 21 *Maur* 9) al di fuori di ogni metafora, lo stesso Ambrogio – le impone anche a se stesso; egli è il primo custode delle leggi che emana e la sua *potestas* trova il suo limite nella *potestas* di Dio, a cui egli stesso è *subditus* e a cui deve il suo impero[1].

I. *L'ideologia imperiale romana*

La concezione dello stato che Ambrogio enuncia nell'Esamerone e nelle lettere attinge, in egual modo e senza compromessi di sorta, alla tradizione apostolica del cap. 13 della *lettera ai Romani* e del cap. 2 della I *Petri* e alla tradizione romana del principato civile e della *statio principis*, che aveva avuto nella cultura di matrice stoica del I secolo la sua elaborazione ideologica: in profondo contrasto con la concezione teocratica orientalizzante che, importata nel mondo romano da Antonio, ebbe la sua affermazione nelle esperienze aberranti di Caligola e di Nerone e nella autocrazia di Domiziano *dominus et deus*, questa concezione, affermata da Augusto, aveva trovato in Tiberio e in Claudio i suoi fedeli continuatori e sopravvisse, almeno a livello di idealità e di dichiarazione programmatica e come espressione della più autentica tradizione romana, anche nei secoli del dominato fino alla tarda antichità, come rivela la ripresa di Ambrogio.

La consapevolezza della possibilità di un accordo fra la concezione romana del principato e la concezione cristiana dello stato si manifesta fin dal I secolo, in continuità con la tradizione apostolica, nella lettera di Clemente Romano ai Corinzi, riaffiora potentemente nell'apologetica del tempo di Marco Aurelio e, particolarmente, in Melitone, trova la sua espressione più

[1] Cfr. M. Sordi, *L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma*, in *Ambrosius Episcopus*, cit., pp. 203ss.; Ead., *Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea*, in «Costantino il Grande», Macerata 1993, pp. 883ss.

eloquente nell'affermazione dell'Apologeticum di Tertulliano (33,1): «Cesare è maggiormente nostro (che vostro) perché è stabilito al potere dal nostro Dio». Si potrebbe dire, paradossalmente, che l'impero cristiano, tradotto in realtà da Costantino e dai suoi successori, è già in potenza in questa affermazione di Tertulliano, che viene al termine di una dichiarazione di lealismo a Roma e al suo impero, estremamente impegnativa e tale da smentire coloro che vedono nella cosiddetta «teologia politica» il frutto della pace costantiniana. Tertulliano (*ibid.* 30,4) dice che i Cristiani pregano per gli imperatori e chiedono «una vita lunga, un impero sicuro, una casa tranquilla, eserciti forti, un senato fedele, un popolo onesto, un mondo in pace»; e ancora: essi pregano (*ibid.* 32,1) «per la saldezza generale dell'impero e per la potenza romana», perché sanno che «tramite l'impero romano viene ritardata la massima violenza che incombe sull'universo e la stessa fine del mondo apportatrice di orribili flagelli». Si tratta, come è noto, dell'interpretazione, corrente nei Padri, del famoso passo della II *lettera ai Tessalonicesi* (2 Ts,2,6-7) sull'«impedimento», cosa e persona, che si frappone alla manifestazione dell'Anticristo: prescindendo qui da ogni tentativo di spiegazione di questo passo misterioso, il fatto che la tradizione cristiana, fino a Lattanzio, Ambrogio, Agostino abbia identificato questo impedimento nell'impero romano e nel suo imperatore, è, a mio avviso, indizio certo della mancanza di ostilità pregiudiziali del cristianesimo verso l'impero romano come istituzione e come ideologia. Attraverso la convinzione che l'impero romano durerà quanto il mondo (*Tertull. Ad Scap.* 2), i Cristiani primitivi ricuperano e fanno proprio il concetto di *Roma aeterna*: «Mentre preghiamo per ritardare la fine – dice ancora Tertulliano (*Apol.* 32,1) – favoriamo la durata perpetua di Roma»[2]. Non si può dire dunque che l'ideologia imperiale romana sia stata avvertita dai Cristiani come incompatibile con la loro fede.

II. *Il culto imperiale*

Il discorso naturalmente è diverso, quando si parla di culto imperiale, sia nei riguardi dell'imperatore vivente, che nei riguardi dell'imperatore defunto. Su questo punto la incompatibilità apparve ai Cristiani, fin dall'inizio, radicale: il cap. 13 dell'Apocalisse sulla Bestia e i suoi adoratori, esprime il carattere irriducibile di questa opposizione. Tale irriducibile opposizione è

[2] Su *Roma aeterna* nelle monete di Filippo l'Arabo v. Mattingly-Sydenham-Sutherland, RIC, IV, 3 (Londra 1949), pp. 54ss.

condivisa, però, nel I secolo, con i Cristiani, dagli uomini della migliore classe dirigente romana, da quelli più fedeli alla tradizione politica di Roma: sotto Nerone, come sotto Domiziano, la persecuzione contro gli stoici della classe dirigente segue immediatamente o precede immediatamente, come ho ricordato nella I parte, la persecuzione contro i Cristiani. E, già prima di Nerone e di Domiziano, l'espressione più viva di questa opposizione al culto imperiale, si trova in un famoso discorso che Tacito attribuisce, per il 25 d.C., a Tiberio e con il quale l'imperatore respinge l'offerta di un tempio a lui e a sua madre, nella Spagna ulteriore (*Tac. Ann.* IV,37/38): «Io, o senatori – dice Tiberio (*ibid.* 38,1) – attesto di fronte a voi e voglio che i posteri ricordino, che sono un mortale e svolgo le funzioni di un mortale e mi basta adempire il dovere di principe. I posteri renderanno alla mia memoria un omaggio più che sufficiente (*satis superque*) se mi crederanno degno dei miei antenati, attento ai vostri interessi, costante nel pericolo, non pavido di suscitare contro di me rancori, quando si tratta del bene pubblico. Questi saranno i miei templi nei vostri cuori, le immagini di me più belle e durature. I monumenti costruiti nel marmo, infatti, quando il giudizio dei posteri si cambia in odio, sono disprezzati come sepolcri. Io supplico perciò i provinciali, i cittadini e gli dei stessi affinché mi accordino, questi ultimi, sino alla fine della vita, la pace dell'anima e la capacità di distinguere il limite fra i diritti dell'uomo e quelli della divinità (*quietam et intelligentem humani divinique iuris mentem duint*), quelli, affinché quando morirò, onorino i miei atti e il mio nome con la gloria di un buon ricordo».

Il discorso di Tiberio è certamente, come tutti i discorsi degli storici antichi, rielaborato da Tacito: è altrettanto certo, però, in questo caso, che il discorso corrisponde alla sostanza delle cose dette effettivamente da Tiberio. Lo dimostra il confronto con l'epigrafe di Gizio, con cui lo stesso imperatore rifiuta il culto divino offertogli da quella città della Laconia, ed afferma che sono per lui «sufficienti» (il greco *arkoumai* dell'epigrafe corrisponde al *satis superque* di Tacito) onori più modesti ed umani (S.E.G. XI,922-3).

Dopo l'esperienza teocratica di Domiziano, queste idee tornano di estrema attualità con Traiano. Plinio, nel Panegirico, lo afferma chiaramente (2,3): «Ritiene se stesso uno di noi... e non si dimentica di essere un uomo, per il fatto che è posto a presiedere gli uomini». E ancora (*ibid.* 24,4); «Sei eminente, eccelli come l'onore, come il potere, che sono sopra gli uomini eppure sono degli uomini». Il *princeps* non è «sopra le leggi ma le leggi sono sopra il principe» (*ibid.* 65,1). La divinizzazione dell'imperatore vivente, attuata da Domiziano, è condannata come un sacrilegio verso gli dei (*ibid.* 52,3) e come un atto di tirannia verso gli uomini (*ibid.* 2,3).

Rispetto al I secolo, tuttavia, si fa strada nella cultura pagana e nello stesso Panegirico, la convinzione che certe qualità e certi epiteti divini possono essere senza scandalo associati alla figura dell'imperatore: secondo Plinio, Traiano può essere assimilato ad Ercole (*ibid.* 14,5) ed è come quei mortali che gli antichi credettero *maritos dearum ac deum liberos* (*ibid.* 82,7); è figlio di Giove (*ibid.* 23,4), più che di Nerva (*ibid.* 14,2), e gli epiteti di Giove, ottimo e massimo, possono adattarsi a lui (*ibid.* 88,8).

Così, sebbene Traiano non voglia essere chiamato *dominus* (*Pan.* 2,3 *non de domino sed de parente loquimur*) Plinio stesso, nelle lettere, chiamerà sempre *domine* il suo imperatore; sebbene Traiano non voglia neppure che si renda grazie al suo *genius*, ma solo a Giove (*Pan.* 52,6), Plinio impone a coloro che gli sono denunziati come cristiani un atto di culto all'immagine dell'imperatore[3].

Allo stesso modo, mentre Curzio Rufo, che scriveva nel I secolo d.C., coglieva la massima colpa di Alessandro Magno nell'aver voluto «uguagliarsi agli dei e ottenere onori divini e per aver creduto agli oracoli che lo persuadevano di questo e per essersi adirato in modo intollerabile contro coloro che non volevano adorarlo» (X,5), Arriano, che scrive sotto gli Antonini, difende appassionatamente Alessandro dalla colpa di avere usurpato onori divini e dichiara di non scandalizzarsi se egli «riportò la sua nascita alla divinità», giustificando questa pretesa con un espediente (*sofisma*) per ottenere la venerazione dai sudditi (*An.* VII,29,3): Alessandro non fu re meno illustre di Minosse, di Eaco, di Radamanto, che nessuno ritenne colpevoli di superbia per aver riportato la loro nascita a Zeus.

Il diverso atteggiamento verso la divinizzazione di Alessandro di due scrittori di matrice stoica come Curzio Rufo e Arriano, è rivelatore sia del mutato atteggiamento di fronte al culto imperiale, fra il I e il II secolo, della cultura pagana, sia del progressivo svuotarsi di questo culto dal significato religioso originario e del suo assumere il significato di puro lealismo politico. Nella misura in cui la coscienza di questa trasformazione divenne chiara per tutti, anche i Cristiani ridussero la loro opposizione verso parole e atti che, in passato, erano stati considerati espressioni del culto imperiale: tale è l'appellativo *dominus*, rivolto all'imperatore, che Tertulliano stesso si dichiara pronto ad usare *more communi*: *Apol.* 34,1 *Dicam plane imperatorem dominum sed more communi, sed quando non cogor ut dominum dei vice dicam.*

Tertulliano, che alcuni anni dopo l'Apologeticum, divenuto ormai mon-

[3] M. Sordi, *Plinio, Traiano e i Cristiani*, in *Plinius der Jüngere*, München-Leipzig 2003, pp. 267ss..

tanista, si rifiutava di trarre le conseguenze del principio da lui stesso enunciato e criticava, nel *De corona* e nel *De idolatria*, quei cattolici di Africa, che accettavano di porsi in testa una corona nella distribuzione dei *donativa* e di ornare le loro case di lucerne e di rami di alloro in occasione dei *gaudia publica*, è in realtà il primo, tra gli apologisti a noi giunti, che affronta in maniera sistematica nell'Apologeticum il problema del culto imperiale nel suo duplice aspetto di giuramento per la fortuna o per il genio dell'imperatore e di sacrificio all'imperatore o per l'imperatore. Il problema del culto imperiale era stato infatti trascurato dagli apologisti greci del II secolo, e, a mio avviso, non per caso, ma deliberatamente. Da un punto di vista formale, infatti, il culto imperiale non era imposto (e neppure sollecitato) da nessuno degli imperatori ai quali, da Aristide a Quadrato, da Melitone ad Atenagora, i Cristiani si erano rivolti con le loro apologie. Sollevare di fronte ad essi un problema così delicato e imbarazzante doveva apparire, pertanto, pericoloso e inopportuno. Per questo Giustino, Melitone, Atenagora, avevano preferito insistere sul lealismo dei Cristiani verso lo stato e sulle preghiere degli stessi Cristiani per l'impero e per l'imperatore, senza collegare tale lealismo e tali preghiere con il culto imperiale che i Cristiani rifiutavano. In pratica, però, il problema esisteva, perché almeno fin dal tempo di Plinio, come abbiamo visto, i giudici e i governatori, obbedendo allo zelo adulatorio e alla consuetudine diffusa e andando oltre alle stesse disposizioni imperiali (come nel caso appunto di Traiano) chiedevano ai Cristiani di fare libazioni o sacrifici davanti all'immagine dell'imperatore e di giurare per il suo genio o per la sua fortuna. E siccome i Cristiani rifiutavano, la colpa di cristianesimo assumeva, almeno nell'opinione pubblica, il significato e il carattere di un *crimen maiestatis*.

Trascurato dagli apologisti, il problema non poteva pertanto essere trascurato dai martiri: e furono proprio i martiri, negli atti a noi conservati, a fornire per primi, col rifiuto, la giustificazione di tale rifiuto e lo spunto per uno sviluppo apologetico di esso. Negli *Atti* degli Scillitani del 180 d.C., Donata, richiesta del giuramento per il genio dell'imperatore, risponde: «Onore a Cesare in quanto Cesare, ma timore solo a Dio» (p. 129 Lazzati). Meno di 5 anni più tardi, fra il 183 e il 185, Apollonio affronta anch'egli il problema a Roma, davanti a Tigidio Perenne, prefetto del pretorio di Commodo, e al senato, e dà ad esso, per la prima volta, un vero sviluppo apologetico. Nel testo greco degli Atti, Apollonio (pp. 169/170 Lazzati) afferma che i Cristiani rifiutano e ritengono turpe il giuramento per la Fortuna dell'imperatore, perché per essi grande giuramento è la verità nel sì; la diffidenza viene dalla menzogna e per la menzogna si moltiplicano i giuramenti. Se Perenne vuole

che egli giuri che i Cristiani onorano l'imperatore e pregano per la sua potenza egli è pronto a giurare nella verità per il Dio vero, che esiste prima dei secoli, che le mani dell'uomo non hanno fatto, ma che ha invece stabilito un uomo per regnare sugli uomini sopra la terra. Riguardo poi al sacrificio che Perenne ha chiesto agli dei e all'immagine dell'imperatore, Apollonio risponde che lui e tutti i Cristiani offrono a Dio un sacrificio puro e incruento, per mezzo delle loro preghiere in favore di coloro che sono stati posti dalla Provvidenza a regnare sopra la terra. Ogni giorno anzi essi pregano il Dio che abita nei cieli per l'imperatore Commodo, sapendo che non per opera di altri, ma solo della volontà del Dio invitto, egli regna sulla terra.

Con Apollonio la precisazione della posizione cristiana di fronte al culto imperiale, evitata dagli apologisti greci del II secolo, diventa uno degli argomenti più forti per dimostrare, sul piano politico, il lealismo dei Cristiani davanti a Roma: rifiutando all'imperatore il culto divino, i Cristiani non intendono affatto negargli il debito omaggio, né disconoscere la sacralità dell'impero. Essi sono anzi convinti assertori di questa sacralità, perché sanno che l'imperatore è tale per volontà del loro Dio e per questo lo onorano e pregano per la sua salvezza. Il contatto con l'affermazione di Tertulliano da cui siamo partiti (*Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus*) è evidente: in effetti non solo la conclusione, ma anche le argomentazioni di Apollonio ricompaiono nell'Apologeticum, che dall'apologia perduta di Apollonio, la prima apologia latina, secondo la tradizione, direttamente deriva, nei capitoli dedicati alla confutazione delle accuse politiche (capp. 28/35)[4].

Tertulliano sviluppa a lungo l'idea della preghiera per gli imperatori in sostituzione del sacrificio per gli imperatori ed insiste come Apollonio sulla circostanza che questa preghiera è rivolta al Dio del cielo, al Dio che ha dato all'imperatore il suo impero. Riguardo poi al giuramento per il genio dell'imperatore, Tertulliano (*ibid.* 32,2ss.) dichiara che i Cristiani giurano per la salute dell'imperatore, che è più augusta di tutti i geni. Noi – aggiunge – veneriamo negli imperatori il giudizio di Dio che li mise a capo delle genti: «Sappiamo che in essi è ciò che Dio volle che ci fosse, e perciò vogliamo che sia salvo ciò che Dio volle che fosse salvo e riteniamo questo più di un grande giuramento» (*ibid.* 32,3). Ponendosi su questo terreno, i Cristiani parlavano un linguaggio accessibile e convincente per gli stessi pagani: nell'ideologia imperiale romana l'imperatore «per volontà di Dio» coesistette, dall'epoca di Augusto a quella di Diocleziano, con l'imperatore divinizzato e fu

[4] Sul rapporto fra l'*Apologetico* di Tertulliano e l'*Apologia* di Apollonio, la prima apologia latina, secondo la tradizione, v. M. Sordi, *L'apologia del martire Apollonio*, cit., pp. 171ss.

anzi considerato più conforme di quello (di origine ellenistica) alla autentica tradizione romana. I Cristiani lo sapevano e Tertulliano si appella in forma esplicita alla tradizione romana, che imponeva al trionfatore, nel momento stesso del trionfo che lo equiparava a Giove Capitolino, di ricordarsi di essere un uomo (*Apol.* 33,4) ed esplicitamente cita Augusto, *imperii formator* (*ibid.* 34,1), che non voleva essere detto *dominus*. Non per caso egli ricorre, per definire il rapporto fra l'imperatore e Dio, alla terminologia caratteristica della propaganda augustea. La sua affermazione secondo cui l'imperatore è il primo di tutti, secondo solo rispetto a Dio (*ibid.* 30,1 «sentono che Lui solo è Dio, rispetto al quale sono secondi, dopo il quale primi, davanti a tutti e sopra tutti») riecheggia in modo evidente la famosa ode di Orazio (*Carm.* I,12, vv. 51/52), in cui il poeta, dopo la svolta decisiva del 27 a.C. invoca Giove, padre e custode della gente umana, affinché protegga Augusto, che regnerà secondo dopo di lui: «Tu regnerai avendo come secondo Cesare... che minore di Te reggerà con giustizia il mondo lieto».

Dopo Tertulliano, il culto imperiale non avrà più una parte determinante nelle persecuzioni. I grandi persecutori del III secolo, Decio e Valeriano, e degli inizi del IV, Diocleziano, Galerio, Massimino, insisteranno sul sacrificio agli dei e sulle colpe dei Cristiani verso la religione tradizionale, non contro l'imperatore.

Le grandi persecuzioni del III e del IV secolo furono religiose e non politiche: nei riguardi dell'imperatore e della sacralità dell'impero la posizione dei Cristiani era chiara e, in fondo, inattaccabile.

Capitolo terzo
ASPETTI DEL RAPPORTO FRA CHIESA E SOCIETÀ

La Chiesa si presenta fin dall'inizio come una comunità gerarchicamente ordinata, come una società i cui membri hanno funzioni e competenze diverse nell'ambito della vita comune: questo vale sia per il primo nucleo gerosolimitano, come è rivelato dal cap. 6 degli *Atti* degli Apostoli, sia per le più antiche comunità sorte, già in età apostolica, nelle varie città dell'impero e a noi note dalle lettere degli Apostoli.

Contrariamente a quanto si afferma spesso da parte di coloro che ritengono di natura politica il pericolo visto nel Cristianesimo dallo stato romano e che giudicano la colpa perseguita nei Cristiani innanzitutto come una colpa di associazione illecita (*collegium illicitum*), la storia dei rapporti fra Cristianesimo e impero rivela, come si è messo in evidenza nella I parte, che i Romani, pur avendo conosciuto molto presto la struttura associativa dei Cristiani, colpirono, fino a Valeriano, il Cristianesimo solo come colpa religiosa individuale e che la prima condanna formale dei Cristiani come Chiesa, con il circostanziato e differenziato trattamento riservato negli editti valerianei ai membri della gerarchia ecclesiastica e ai laici, il divieto di riunione e la confisca delle proprietà ecclesiastiche, fu immediatamente seguita, nel giro di pochissimi anni (257/260), dal primo riconoscimento ufficiale della liceità della Chiesa (l'editto di Gallieno). Paradossalmente si può dire che il Cristianesimo fu condannato come religione e fu riconosciuto come Chiesa e che il riconoscimento negativo di Valeriano fu il presupposto, doloroso ma necessario, per il riconoscimento di Gallieno.

Tenendo conto della mentalità romana, naturalmente diffidente verso le dottrine nuove e, nello stesso tempo, estremamente duttile e aperta nell'assi-

milazione di ciò che, sul piano pratico, si manifesta come valido e opportuno, e dell'esigenza assoluta di concretezza e di verifica nel concreto a cui questa mentalità obbedisce, l'apparente paradosso del riconoscimento del Cristianesimo attraverso la Chiesa non può stupire eccessivamente. Niente è certamente più inviso a questa mentalità dell'esistenza di una moltitudine incontrollata, che si riunisce abbandonandosi alla sua emotività e agli slanci di una religione sconosciuta: nel discorso del console del 186 a.C. a proposito della faccenda dei Baccanali, il primo e più grave pericolo che i Baccanali rappresentano per lo stato è colto nel fatto che si tratta di una moltitudine promiscua di persone, fra cui molte donne, che si riuniscono di notte e si stordiscono col vino, con le urla, col fanatismo (*Liv.* XXXIX,15,8/10).

Il tentativo di assimilare la vita associativa delle comunità cristiane a quella delle associazioni sovversive e agli stessi Baccanali, non mancò presso i pagani. Plinio, nella famosa lettera a Traiano (*Ep.* X,96,7), applicando all'assemblea eucaristica il concetto romano di *sacramentum*, proprio delle *coniurationes*, ed affermando che in questo caso il *sacramentum* (il *sacrificium* che fonda il *foedus*) non è *in scelus aliquod*, come nei Baccanali e nelle *coniurationes* sovversive, ma, al contrario, impegna ad evitare ogni atto malvagio, presenta la vita comunitaria dei Cristiani con la terminologia caratteristica delle *coniurationes* e delle eterie, ma insiste nello stesso tempo sulla diversità totale delle finalità, che riconosce innocenti[1]: con impostazione addirittura opposta a quella di Plinio, insistono invece sul carattere segreto e illecito delle riunioni cristiane Frontone, che utilizza come Plinio la descrizione liviana dei Baccanali[2], e Celso (I,1 Bader), che coglie proprio nella segretezza delle riunioni l'illegalità dei Cristiani e si fa portavoce forse dell'invito di Marco Aurelio ad abbandonare la clandestinità.

La Chiesa, come si è detto precedentemente (cfr. supra) accettò questo invito e non esitò a manifestare la sua organizzazione, assumendo apertamente con i suoi capi la piena responsabilità della vita associativa cristiana.

Nel passo sui Baccanali sopra citato, Livio, dopo aver denunciato la gravità delle riunioni notturne di moltitudini incontrollate, continua: «I vostri

[1] Cfr. M. Sordi, *Sacramentum in Plin. Ep.* X,96,7, in «Vetera Christianorum», 19, 1982, pp. 97ss. e, ora, *Da mysterium a sacramentum*, in *Il mistero nella carne*, 2003, pp. 65ss.

[2] *Fronton. apud Minuc. Oct.* 8,4: *Plebem coniurationis... nocturnis congregationibus* (su cui cfr. P. Frassinetti, *L'orazione di Frontone contro i Cristiani*, in «Giornale Italiano di Filologia», III, 1949, pp. 283ss.; M.C.C. Cristofori, *L'orazione di Frontone contro i Cristiani e la persecuzione di M. Aurelio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 32, 1978, p. 132.

antenati non permisero che neppure voi vi riuniste (*coire*) alla leggera; e decretavano che, dovunque ci fosse una folla, là ci dovesse essere anche un legittimo capo della folla» (*Liv. ibid.*, 15,11). La struttura gerarchica e la rigorosa disciplina della Chiesa, quando furono conosciute dal governo romano, suscitarono non diffidenza, ma ammirazione: il giudizio, che l'autore pagano della *Historia Augusta* attribuisce ad Alessandro Severo (*Vita Alex.* 45,7) sulla prassi seguita da Cristiani ed Ebrei nella scelta dei loro sacerdoti, additava addirittura tale prassi all'imitazione dello stato.

Il riconoscimento del giudaismo era passato in effetti attraverso il riconoscimento delle strutture gerarchiche della religione ebraica, con la quale i Romani mantennero sempre un rapporto corretto.

Anche nell'ambito del Cristianesimo i Romani riuscirono a riconoscere abbastanza presto, almeno fin dal tempo di Celso e di Marco Aurelio, dopo il superamento dell'equivoco montanista, la differenza tra la Grande Chiesa e le numerose sette che si proclamavano cristiane e, quando si decisero ad avviare un rapporto, prima di fatto, poi di diritto, lo stabilirono naturalmente con la Grande Chiesa, prendendo atto della sua struttura gerarchica e trattando direttamente con i suoi *legitimi rectores*, secondo la tendenza caratteristica della loro tradizione: con i vescovi dunque e, tra i vescovi, col vescovo di Roma, di cui era nota la preminenza, come rivelano, in negativo, l'impegno di Decio nell'impedire l'elezione di un successore di papa Fabiano e, in positivo, l'arbitrato di Aureliano. Se Costantino, fin dal 312, impostò il suo rapporto con i Cristiani sulla Chiesa Cattolica e non sui Donatisti o su qualcuna delle altre sette esistenti fra i Cristiani, non fu, io credo, perché egli preferisse appoggiarsi ai gruppi dirigenti delle città e non alle forze nuove espresse dalle campagne[3], ma perché i Cattolici e non i Donatisti rappresentavano la Grande Chiesa e l'accordo fra lo stato e la chiesa non poteva che passare per essa.

Occupandoci dei rapporti fra Cristianesimo e impero romano, a noi non interessa qui stabilire l'evolversi, all'interno della Chiesa, delle denominazioni e delle strutture gerarchiche, e neppure affrontare il problema, a lungo dibattuto, del primo comparire dell'episcopato monarchico; ci interessa invece stabilire in quali forme storiche e giuridiche la Chiesa manifestò la sua vita associativa nelle strutture sociali del mondo romano.

[3] Come sembra credere L. De Giovanni, *op. cit.*, pp. 219-220.

I Cristiani e il mondo romano

1. *I collegia romani e l'organizzazione ecclesiale*

Nel mondo romano i *collegia* erano, come è noto, associazioni di diritto privato, a carattere professionale, religioso, funerario, fondati sulla solidarietà dei loro membri e sull'assistenza reciproca; eleggevano i loro capi (*magistri*) ed avevano una cassa (*arca*) nella quale versavano un'offerta mensile. Guardati con sospetto ogni volta che tendevano a trasformarsi in fazioni e a turbare l'ordine pubblico, erano invece ritenuti leciti, sulla base di un senatoconsulto di età incerta, ricordato in un'epigrafe di età adrianea (C. XIV,2112), quando, anche senza una speciale approvazione, si configuravano come *associazioni destinate alla mutua assistenza fra poveri* (*tenuiores*) in vista dei funerali. Una disposizione di Settimio Severo estendeva il permesso generale (senza bisogno di autorizzazioni specifiche) per questo tipo di *collegia*, da Roma all'Italia e alle provincie ed aggiungeva ai *collegia tenuiorum* i *collegia religionis causa* (*Dig.* 47,22,1). Fu questa con ogni probabilità la forma scelta dalla Chiesa per configurare e rivendicare davanti allo stato la proprietà ecclesiastica dei luoghi di riunione e di sepoltura e per uscire da quella semiclandestinità in cui il rescritto traianeo l'aveva indotta a rimanere[4]. È certo in ogni caso che, sotto la forma specifica di un *collegium religionis causa*, descrive la vita delle comunità cristiane Tertulliano nel cap. 39 dell'*Apologeticum*, sottolineando, con la scelta stessa dei termini, identici a quelli del coevo rescritto severiano, la liceità delle riunioni cristiane; egli mette in evidenza nello stesso tempo, oltre alle analogie del funzionamento (la presidenza dei *probati seniores* e l'esistenza dell'*arca* per l'offerta mensile), anche le differenze esistenti, non sul piano giuridico, ma su quello morale, con i *collegia* pagani: i *seniores* (che sono poi i presbiteri) ottengono la carica non per denaro, ma sulla base della testimonianza della loro integrità (ed è proprio questo tipo di elezione che Severo Alessandro, qualche decennio dopo, ammirava e voleva imitare); i fondi comuni servono per nutrire e seppellire i poveri, per aiutare i bambini e le bambine privi di mezzi e orfani, i vecchi, e non per i banchetti, le bevute, le orge.

La sottolineatura appare nello spirito della legge e del vecchio senatoconsulto che collegava la liceità dei *collegia* con i loro scopi umanitari e in particolare funerari, mentre diffidava, in conformità con l'austera mentalità veteroromana, dei banchetti e delle bevute comunitarie, causa di possibili disordini[5]: nella scelta della terminologia (Tertulliano parla di *corpus*, nell'*A*-

[4] Per la posizione giuridica delle comunità cristiane e la questione della proprietà ecclesiastica, v. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 468ss.

[5] Per il rapporto fra il testo di Tertulliano e le leggi vigenti al suo tempo v. M. Sordi, *Sergia Paullina e il suo collegium*, in «Rend. Ist. Lomb. Sc. Lett.», 119, 1979, p. 18.

pologeticum, di *collegium* nell'*Ad. Nat.* I,20,5) e nella menzione delle pratiche cultuali e assistenziali adottate dai Cristiani (l'offerta in denaro, che nella descrizione fornita circa mezzo secolo prima da Giustino – I *Apol.* 66 – era settimanale, è qui presentata come mensile) l'apologista manifesta chiaramente la sua intenzione, che è quella di rilevare la perfetta conformità della via associativa cristiana alle norme fissate dalla legge.

Il fatto che questo tipo di *collegia* non esigesse un'approvazione specifica (che, essendo il Cristianesimo *religio illicita*, non avrebbe potuto essere concessa), facilitò, nel lungo periodo della tolleranza di fatto, che va almeno dalla morte di Marco Aurelio alla metà del III secolo, la pacifica espansione della organizzazione e della proprietà ecclesiastica e l'instaurarsi di rapporti alla luce del sole fra i capi riconosciuti di una religione formalmente ancora illecita ed uno stato che per necessità, quando si verificava una denunzia privata, era ancora persecutore: così Marcia poté chiedere a nome di Commodo a Papa Vittore la lista dei Cristiani deportati a cui concedere la grazia imperiale, così sotto Caracalla un governatore di Arabia poté chiedere al vescovo di Alessandria, superiore diretto di Origene, l'invio del celebre teologo, di cui voleva ascoltare una conferenza; così Alessandro Severo poté assegnare ufficialmente ai Cristiani di Roma un terreno loro contestato dai *popinarii*, dichiarando che la destinazione religiosa del luogo era preferibile a quella ad esso riservata dai tavernieri.

L'editto di Gallieno fece cessare con un riconoscimento formale questa situazione paradossale; fra il 260 e il 303 il Cristianesimo fu una religione lecita e lecite furono la Chiesa nel suo insieme e le comunità cristiane minori: il *corpus Christianorum* e i *conventicula* di cui si parla nel cosiddetto editto di Milano (*Lact. De mort.* 49,8/9). Condannate durante la persecuzione dioclezianea, l'una e le altre videro riconosciuti «nuovamente» (*denuo*) dall'editto di Serdica del 311 il loro diritto all'esistenza e alla riunione (*Lact. ibid.* 34,4 *ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant*) e dal cosiddetto editto di Milano il diritto alla restituzione dei luoghi di culto e dei beni ecclesiastici confiscati (*ad ius corporis eorum, idest ecclesiarum, non hominum singolorum pertinentia: Lact. ibid.* 48,9). L'esistenza di un diritto di proprietà della Chiesa e delle chiese *in quanto tali*, come *corpus Cristianorum, id est ecclesiarum*, e non come *collegium religionis causa* o *tenuiorum*, risale dunque all'epoca di Gallieno e viene restaurato e riconosciuto, e non creato *ex novo*, dagli editti di Serdica e di Milano e in età costantiniana.

Se per il periodo posteriore a Marco Aurelio e per quello posteriore a Gallieno, quando la chiesa esce, prima di fatto e poi di diritto, dalla semiclandestinità, il configurarsi delle comunità cristiane e della Chiesa stessa in

generale nella struttura giuridica ben nota al mondo romano dei *collegia* e dei *corpora* appare accertata, con l'evoluzione a cui abbiamo accennato dall'adattamento di comodo al tipo dei *collegia religionis causa* o dei *collegia tenuiorum* alla piena manifestazione della propria identità dopo la pace gallieniana, più complessa da definire appare la posizione delle comunità cristiane nella società nel periodo più antico. La copertura della proprietà privata e l'offerta di ospitalità in case di privati costituiscono la forma probabilmente più diffusa.

Formule come «la chiesa in casa di Aquila e Priscilla» (*Paul. Rom.* 16,5), «quelli della casa di Narciso» (*ibid.* 16,11) o addirittura «quelli della casa di Cesare» (*Paul. Phil.* 4,22) sono abbastanza frequenti nella chiesa di età apostolica, e manifestano la diffusione, nel Cristianesimo primitivo, delle chiese domestiche. L'evoluzione di queste formule in strutture collegiali del tipo di quelle, comuni nel mondo romano, del *collegium quod est in domo* o del *collegium familiae* è facilmente ipotizzabile, specialmente tenendo conto della presenza fin dal I secolo nella classe dirigente romana di famiglie ricche e potenti che avevano avuto contatti col Cristianesimo e con le quali sembrano collegate alcune tra le più antiche catacombe cristiane.

Alla luce di questa premessa acquista significato un gruppo di iscrizioni per lo più romane, attestanti l'esistenza di un *collegium* nella casa dei Sergi Pauli[6]. Si tratta di 23 iscrizioni (tre sono bolli laterizi, utili per la datazione) in cui il *collegium* compare, per lo più con la formula *quod est in domo Sergiae L. filiae Paullinae* (nr. 1-7; 13-14) o con la formula *collegium Luci nostri* (nr. 20). La documentazione epigrafica ci permette di risalire, per l'esistenza del collegio al figlio del proconsole di Cipro convertito da s. Paolo, probabile fondatore del collegio stesso (Lucio), continuato poi dalla figlia di lui, Sergia Paullina, moglie di Cn. Cornelius Severus console del 112. Una figlia di questa Sergia Paullina e di Cornelio Severo, sposò M. Acilio Glabrione console del 124, figlio dell'Acilio Glabrione, ucciso per cristianesimo da Domiziano. Il collegamento matrimoniale, nel corso del II secolo, fra due grandi famiglie romane nelle quali il Cristianesimo era entrato nel I, sembra confermare la permanenza, prudentemente dissimulata, ma non per questo meno significativa, del Cristianesimo nelle due famiglie senatorie e autorizza, a mio avviso, l'ipotesi che il *collegium*, di cui le iscrizioni ci danno notizia, sia in realtà una chiesa domestica[7].

[6] Per l'elenco e il testo delle iscrizioni e la numerazione qui seguita, v. M. Bonfioli-S. Panciera in «Rend. Pont. Acc. di Archeol.» 44, 1971/72, pp. 185ss. e *ibid.*, 45, 1972/73, pp. 113ss.

[7] Su questa interpretazione v. M. Sordi-M.L. Cavigiolo, *Un'antica chiesa domestica*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 25, 1971, pp. 169ss. e M. Sordi, *Sergia*

Le iscrizioni del *collegium* non presentano in effetti l'indicazione di nessuna divinità pagana; non si può dire d'altra parte che si tratta di un semplice collegio funerario onnicomprensivo all'interno della *familia* dei Sergi: ci sono infatti servi e liberti dei Sergi, a cui la dedica non è posta dal *collegium*, ed è proprio fra le iscrizioni ad essi dedicate che si trovano i soli segni di paganesimo presenti nella *familia* (la dedica al dio Men di L. Sergio Corinto dell'iscrizione nr. 19 e i simboli del Sole vindice nell'iscrizione nr. 21 del verna Tiridate).

Il collegio ha un *arcarius* (nr. 1), un *magister* (nr. 20), dei *maiores* e dei *minores* (nr. 7): questa formula, prima sconosciuta, si rivela ora presente anche in *collegia* pagani[8]. Pure *magister*, a cui *maiores*, al plurale, sembra corrispondere, è del linguaggio pagano, ma è usato da Frontone per i sacerdoti cristiani (cfr. *Tertull. Ad Nat.* I,7), come *ministrae* è usato da Plinio per due diaconesse (*ep.* X,96,7). Lo stesso Tertulliano in *De Baptismo* 17 usa *maiores* per indicare i membri del clero rispetto ai *laici*. Il termine greco *laici* non fu usato subito da tutti nel latino cristiano (ancora Cipriano, verso la metà del III secolo, preferisce spesso il termine *plebaei* e *plebs*) e l'esistenza di incertezze e approssimazioni nell'adattamento del latino alla nuova realtà ecclesiastica è possibile nella fase più antica. Le iscrizioni di Paullina, se cristiane, sarebbero da considerare i più antichi documenti del latino cristiano (tra la fine del I e gli inizi del II secolo).

L'uso di *maiores*, d'altra parte, sembra di per sé presupporre quello di *minores* e il fatto che *maiores* sia usato con certezza dai Cristiani dei primi secoli per indicare i membri del clero sembra suggerire che *minores* fossero già allora, come nel latino tardo, le *privatae personae*, coloro cioè che non erano insigniti di precise dignità ecclesiastiche, i laici insomma.

2. *L'attività dei laici nella vita associativa del cristianesimo primitivo*

Nei primi secoli cristiani e, in particolare, nel periodo della semiclandestinità della Chiesa, i laici svolsero nelle comunità cristiane funzioni impor-

Paullina e il suo collegium, cit., pp. 14ss. Sui *collegia religionis causa*, v. anche S. Reseghetti, *Il provvedimento di Settimio Severo*, in RSCI, 42, 1988, pp. 359ss.

[8] M. Jaczinowska, in «Atti Istituto Veneto», 194, 1975/76, pp. 370ss. cita due iscrizioni, una di Beneventum (D. 7219) e una di Sitifis in Mauritania (A.E. 1910, 7) in cui *maiores iuvenum* sembra il corrispondente locale di *magistri*. M. Bonfioli-S. Panciera, in «Epigraphica», 37, 1975, pp. 283ss. integrano la formula *collegium maiorum et minorum* in una iscrizione algerina dal testo molto corrotto, contenente una dedica a Giove Ottimo Massimo del tempo di Severo Alessandro.

tanti e spesso insostituibili. Di queste funzioni noi siamo informati abbastanza frequentemente per il periodo apostolico da quello scritto prezioso sulla vita della Chiesa primitiva che sono gli *Atti* degli Apostoli. Nel periodo subapostolico, invece, e poi nei secoli successivi fino alla pace di Costantino, le notizie sono più rare e diventano puramente occasionali: sono soprattutto gli *Atti* dei martiri che ci forniscono gli indizi per ricostruire qualche aspetto della vita e della spiritualità dei laici cristiani per questo periodo.

Nel periodo apostolico la collaborazione dei laici si manifesta soprattutto come assistenza e come offerta di ospitalità: accanto all'assistenza ai membri più poveri della comunità, di cui l'episodio di Tabita-Dorcade, che Pietro risuscitò commosso dalle preghiere delle vedove «che gli mostravano le tuniche e le altre vesti che essa faceva quando era con loro» (At 9,39), è l'esempio più significativo, colpisce fin dall'inizio l'assistenza agli apostoli, ai missionari impegnati nella predicazione. Questo tipo di collaborazione, che appare già in atto durante la predicazione di Gesù (la famiglia di Betania e l'ignoto padrone del cenacolo vanno certamente annoverati fra questi collaboratori) assume un'importanza particolare quando, per iniziativa della comunità di Antiochia e di Paolo, i viaggi apostolici non si limitano più alla Palestina e alle zone circostanti, ma raggiungono, sulle vie della diaspora giudaica, tutte le province dell'impero. Gli spostamenti continui da un centro all'altro dei missionari apostolici, al pari delle soste prolungate in questo o quel centro per il consolidamento delle comunità già fondate, esigevano l'organizzazione di un servizio di ospitalità che, da una parte, mettesse a disposizione dei missionari delle case presso cui sostare, e, eventualmente, predicare e celebrare il culto qualora le sinagoghe locali chiudessero ad essi le loro porte, dall'altra servisse da punto fermo e da raccordo con le altre comunità. I nomi di questi generosi cristiani ci sono conservati a più riprese dagli *Atti* degli Apostoli e dalle lettere di Paolo: Lidia, la mercantessa di porpora a Filippi (At 16,5); Giasone a Tessalonica (*ibid.*, 17,5); Aquila e Priscilla, due sposi fabbricanti di tende, a Corinto e poi ad Efeso (*ibid.*, 18,2 e 18); Tiranno, maestro di scuola ad Efeso (*ibid.*, 19,9); Mnasone di Cipro a Cesarea (*ibid.*, 21,16); Ninfa a Laodicea (Col. 4,15); Filemone (*Philm.* 1,1-2).

Si è già ricordato, nella lettera di Paolo, l'accenno ad alcuni di questi collaboratori e «alla chiesa che si trova nella loro casa».

Ma la collaborazione non si limitò in molti casi all'offerta di ospitalità alla chiesa locale e si concretò molte volte in un sistematico finanziamento dell'attività missionaria: se le collette per la Chiesa di Gerusalemme furono raccolte fra i laici ma per iniziativa degli apostoli, del tutto spontanea e costante appare l'assistenza finanziaria dei Filippesi che seguì Paolo in tutti i suoi

viaggi apostolici (*Philm.* 4,15ss.). In qualche caso la collaborazione si attuò con una partecipazione diretta alla stessa attività missionaria: Aquila e Priscilla, che avevano ospitato Paolo a Corinto, lo seguirono anche ad Efeso e svolsero in questa città un'azione di propaganda e di chiarificazione religiosa, come rivela l'episodio di Apollo, da loro indirizzato dal battesimo di Giovanni al battesimo di Cristo e da loro istruito «con maggiore esattezza nella via del Signore» (At 18,26).

L'ospitalità dei laici alla Chiesa e la costituzione di «chiese domestiche» continuò, come si è visto, anche dopo l'epoca apostolica per tutto il I e II secolo. L'assenza di riconoscimento ufficiale e l'illiceità giuridica del cristianesimo impedivano alla Chiesa di manifestare all'esterno la sua organizzazione gerarchica e di assumere la proprietà e la responsabilità di fronte alla legge degli stessi luoghi di culto e di sepoltura delle singole comunità e la costringevano a svolgere la sua attività al riparo della proprietà privata, nelle case e nei luoghi che i fedeli più ricchi e più generosi mettevano a sua disposizione. Alcuni tra i più antichi titoli romani portano ancora il nome di questi laici che accoglievano nelle loro case le riunioni della Chiesa: valga fra tutti l'esempio del titulus Clementis, l'odierna basilica di S. Clemente, che gli scavi hanno rivelato fondata su di una casa romana dell'età flavia, appartenente probabilmente a quel T. Flavio Clemente, console del 95 e cugino dell'imperatore Domiziano, che morì martire nello stesso anno. Dalla moglie di lui, Flavia Domitilla, con lui condannata per cristianesimo nella persecuzione domizianea, prendono il nome le celebri catacombe di Domitilla. Da una donna degli Acilii Glabriones, un'altra grande famiglia romana un cui membro era stato condannato per cristianesimo nel 95, prendono forse il nome le catacombe di Priscilla, che ai sepolcri degli Acilii sono contigue.

Questa situazione cessò in gran parte tra la fine del II secolo e gli inizi del III, quando, per iniziativa soprattutto di papa Callisto e, forse, con l'intento principale di dissipare gli equivoci che la clandestinità alimentava sui Cristiani presso l'opinione pubblica e lo stato stesso, la Chiesa assunse apertamente, approfittando della crescente tolleranza dell'età severiana, la proprietà e la responsabilità dei luoghi di culto e di sepoltura: le chiese domestiche, da questo momento, scomparvero a poco a poco.

Restarono probabilmente affidate ai laici alcune attività finanziarie che erano nate dall'attività di assistenza della Chiesa: un esempio caratteristico è costituito dalla banca del liberto imperiale cristiano Carpoforo per l'assistenza alle vedove e agli orfani della cui esistenza e del cui fallimento siamo informati da Ippolito di Roma in collegamento con le vicende di Callisto, allora schiavo di Carpoforo e non ancora papa, (*Hipp. Philosoph.* IX,11-12).

Una parte importante, anche se certamente non esclusiva, sembrano aver avuto i laici nella propaganda e nell'apologetica dei primi secoli: se di alcuni degli apologisti sappiamo con sicurezza che furono ecclesiastici (come Melitone, vescovo di Sardi, o Apollinare, vescovo di Gerapoli), per altri l'assenza di ogni indicazione rende probabile l'appartenenza allo stato laicale. Questo mi sembra certo per il filosofo ed apologista greco Giustino, martire all'epoca di Marco Aurelio, e per il senatore romano Apollonio, uno dei più antichi apologisti latini secondo Gerolamo, martire all'epoca di Commodo.

Particolarmente importante appare, nell'opera di questi due intellettuali, ambedue convertiti dal paganesimo, lo sforzo compiuto per assimilare al Cristianesimo ciò che vi era di più valido nella cultura e nella mentalità greca e romana: l'ideale greco della ragione e della critica in Giustino, che a Roma aveva aperto una scuola di filosofia ed aveva organizzato pubblici contraddittori e che nelle due apologie, rivolte al senato e agli imperatori, come nel processo in cui fu condannato presentò sempre la sua adesione al Cristianesimo come una ricerca della verità condotta in obbedienza alla retta ragione; l'ideale romano di una via virilmente vissuta, con fortezza e in modo utile alla comunità, in Apollonio, le cui argomentazioni, notevoli soprattutto per l'impostazione lealistica dei rapporti fra il cristiano e lo stato, sono conservate negli atti del martirio[9]. Sono appunto gli atti dei martiri che ci rivelano le figure più interessanti di laici cristiani, di cittadini consapevoli di essere stati inseriti dalla fede in un ordine superiore alla natura e pur non dimentichi dei doveri verso la patria terrena e dei loro diritti di uomini liberi: come Apollonio, già ricordato, e come Donata, una degli Scillitani (180 d.C.), che al proconsole d'Africa, Saturnino, risponde di onorare Cesare come Cesare, ma di temere solo Dio; come Lucio di Roma (ricordato da Giustino nella II Apologia) o come Vettio Epagato, uno dei martiri di Lione (177 d.C.) che intervengono con loro rischio in favore dei Cristiani accusati, richiamando i giudici al rispetto delle leggi e delle procedure; come la giovane matrona africana Vibia Perpetua (202-3 d.C.) che rifiuta per sé e per i propri compagni condotti alle fiere il travestimento da sacerdoti pagani richiesto dallo spettacolo, in nome della libertà affermando la quale essi muoiono. Nobilitati dal martirio questi laici acquistano spesso, ancora da vivi e nel

[9] Su Apollonio v. M. Sordi, *Un senatore cristiano* ecc in «Epigraphica», 17, 1955, pp. 104ss. e in «L'apologia del martire romano Apollonio», in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 18, 1964, pp. 169ss. Sulla banca di Carpoforo, v. S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura, Rapports* II «XI Congr. Int. Scien. Hist.», Stoccolma 1960, pp. 49ss. Sui Cristiani nella vita civile e politica, v. A. Barzanò, *I Cristiani nell'impero precostantiniano*, Milano 1990, pp. 91ss.

corso stesso del processo, un'autorità particolare nella Chiesa, una autorità che proviene dalla testimonianza che essi rendono a Dio e dalla fortezza di cui danno l'esempio. Caratteristica, da questo punto di vista, è appunto la figura di Perpetua nella Passio di Perpetua e Felicita. La sua fede, il suo coraggio, la stessa giovanile esuberanza del suo carattere naturalmente portato all'ottimismo e allo scherzo, trasformano fin dall'inizio questa giovane donna di ventidue anni nell'animatrice dei Cristiani con lei imprigionati, processati e condotti al crudele martirio. Forti di questa autorità Perpetua e i suoi compagni possono addirittura porsi come mediatori di pace e di conciliazione in una contesa interna scoppiata nella Chiesa fra il vescovo Optato e il prete Aspasio. La stessa funzione mediatrice avevano tentato di assumere qualche decennio prima, nelle controversie collegate con l'eresia montanista, i martiri di Lione. L'atteggiamento di questi ultimi, come quello di Perpetua e dei suoi compagni, fu dettato da una sincera carità e da un profondo rispetto dell'autorità ecclesiastica: nella penosa controversia dei *lapsi*, provocata dalle defezioni di fronte alla persecuzione deciana, l'autorità morale dei martiri e dei confessori dette invece spesso origine a interventi intempestivi e ad aperte ribellioni che la gerarchia ecclesiastica fu costretta a reprimere.

Con la persecuzione di Valeriano del 257-260 e poi con quella di Diocleziano, un fatto nuovo si manifestò nell'azione anticristiana: lo stato, che negli anni della tolleranza aveva imparato a conoscere l'organizzazione della Chiesa, cominciò a distinguere, negli editti persecutori, gli ecclesiastici dai laici, con l'intento di colpire in modo più esplicito e più grave i primi rispetto ai secondi e di spezzare l'unità della Chiesa (cfr. supra). Non è infrequente, negli *Atti* relativi a queste persecuzioni, il caso di martiri che affermano di fronte ai giudici la loro qualità di diaconi o di preti, mentre intorno amici e parenti pagani sostengono, per salvarli, la loro qualità di laici. Sembra tuttavia che il tentativo di creare una frattura fra il clero e fedeli sia dovunque e in generale fallito. La compattezza rivelata dai Cristiani di Roma intorno a Papa Cornelio esiliato nel 253 da Treboniano Gallo (secondo la testimonianza del contemporaneo Cipriano *ep*. 60) rivela che la stessa controversia dei *lapsi* non aveva diviso in profondità la Chiesa; e nella persecuzione di Valeriano, come in quella di Diocleziano, i laici furono uniti nella resistenza e nel martirio agli ecclesiastici, anche quando, come appunto in quest'ultima persecuzione, le misure anticristiane assunsero per certe categorie di laici (i Cristiani impegnati negli uffici pubblici e della corte e i soldati) le forme più insidiose e la minaccia fu rivolta prima che alla vita, alla carriera, al grado, al rango sociale.

Al termine di questa breve rassegna sulle attività dei laici nella chiesa pri-

mitiva, si può osservare che questa attività appare più intensa e meglio caratterizzata nei primi due secoli, quando, vivendo la Chiesa nella semiclandestinità e non essendosi ancora formata la proprietà ecclesiastica, i laici rappresentavano il legame necessario fra la Chiesa e la società. Fu questa l'epoca delle chiese domestiche e della collaborazione più intima, diretta. Col III secolo, col diffondersi della tolleranza statale (interrotta da brevissimi periodi di persecuzione violenta) l'organizzazione ecclesiastica, già presente nel periodo della semiclandestinità, cominciò a manifestarsi all'esterno e ad assumere direttamente le sue responsabilità di fronte allo stato: le figure dei collaboratori laici cominciarono a scomparire, mentre le iniziative che i laici avevano assunto, al pari degli ecclesiastici, nell'apologetica, nella propaganda e nell'insegnamento, furono esercitate direttamente dalla gerarchia o sotto lo stretto controllo di essa: la scuola di Giustino a Roma era nata, a quanto sembra, dall'iniziativa esclusiva del filosofo, mentre la scuola catechetica di Alessandria, all'epoca di Caracalla, si trovava ormai sotto il controllo diretto del vescovo della metropoli egizia. La distinzione fra laici ed ecclesiastici, esistente fin dall'inizio nella Chiesa, ma tale da non essere quasi percepita dall'esterno, si accentuò e colpì la stessa autorità statale, che ne tenne conto nelle persecuzioni.

Capitolo quarto
OPINIONE PUBBLICA E PERSECUZIONE NELL'IMPERO ROMANO

Si sottovaluta, spesso, il peso dell'opinione pubblica nel mondo antico: eppure tale peso sembra essere stato determinante, nei primi secoli dell'impero, nella persecuzione contro il cristianesimo: fatta eccezione per Nerone e Domiziano che vollero la persecuzione e la orchestrarono con la propaganda e con i mezzi di uno stato totalizzante, nessuno degli imperatori prima di Decio, salvo, come si è visto, Marco Aurelio nel breve periodo dell'equivoco montanista, ritenne i Cristiani pericolosi per lo stato e volle che essi fossero ricercati: se tutti permisero, con modalità diverse, che in caso di accusa privata, non anonima, essi fossero condannati, ciò si spiega esclusivamente con la convinzione, presente dopo Nerva in tutti gli imperatori, che vietare apertamente le accuse e accordare ai Cristiani una protezione palese fosse impopolare[1]. Le conclusioni da me raggiunte nel volume *Il Cristianesimo e Roma*[2] sono confermate su questo punto da quelle, ottenute per vie diverse e con divergenze notevoli dalla mia impostazione sui particolari, dallo Speigl, per il quale la persecuzione nei primi secoli fu essenzialmente un problema di *Befriedungspolitik*[3].

Un documento estremamente eloquente di questa mancanza di interessi politici, da parte dell'impero, per la persecuzione e, nello stesso tempo, della pressione esercitata sul governo centrale da un'opinione pubblica ostile, è

[1] Ripropongo qui, con qualche variante, le conclusioni sviluppate da me in *Opinione pubblica e persecuzioni anticristiane nell'Impero romano*, in CISA V, 1978, pp. 159ss.

[2] M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, cit., pp. 12, 129ss.

[3] J. Speigl, *Der roemische Staat und die Christen*, Amsterdam 1970.

come si è messo in evidenza precedentemente, il rescritto di Adriano a Minucio Fundano: di fronte alle petizioni che il predecessore immediato di Minucio, nel proconsolato di Asia, aveva inoltrato all'imperatore da parte dei provinciali per sollecitare la ricerca d'ufficio contro i Cristiani, l'imperatore risponde che, se i provinciali sono in grado di sostenere con prove di fronte ai tribunali le loro accuse contro i Cristiani, si volgano a questi, ma non con petizioni e con tumulti. Se qualcuno muove delle accuse è bene che sia il governatore a giudicarne e che questi condanni secondo la gravità della colpa, qualora venga dimostrato che gli accusati fanno qualche cosa contro le leggi. «Ma per Ercole – aggiunge l'imperatore – se qualcuno porta avanti questi pretesti a mo' di calunnia, tu fai in modo che paghi per questo» (*Eus. H.E.* IV,9; cfr. *Iustin. Apol.* I,68). L'irritazione di Adriano verso coloro che, con la loro fanatica ostilità ai Cristiani «turbano la gente» è rivelata da quel significativo «per Ercole» che rompe la fredda impersonalità del linguaggio ufficiale.

Lo stesso atteggiamento di Adriano era già presente, sia pure con maggiore distacco, nel famoso rescritto a Plinio di Traiano, autore della disposizione che vietava, con le denunzie anonime, la ricerca di ufficio dei Cristiani (*Plin. Ep.* X,97) e si ritrova nella raccomandazione più volte ripetuta da Antonino Pio alle città greche di «non far innovazioni» (*Eus. H.E.* IV,26,10) riguardo ai Cristiani. Solo con Marco Aurelio, come dicevo prima, quando alla pressione dell'opinione pubblica proveniente soprattutto dalle province greche e orientali si unì la voce autorevole di un senatore romano, Frontone, maestro dell'imperatore, e quando, soprattutto, il diffondersi del montanismo, non distinto ancora dai pagani dall'atteggiamento della «Grande Chiesa», fece supporre incompatibilità radicali fra il cristianesimo e la sicurezza dell'impero, si cercò una formula che sbloccasse il veto traianeo e che, senza introdurre innovazioni formali nella legislazione anticristiana, permettesse la ricerca d'ufficio agli organi dello stato tutte le volte che questi la ritenessero necessaria. Con l'avvento di Commodo, ma forse già con gli ultimi anni di Marco Aurelio, la tolleranza di fatto fu ristabilita e l'epoca severiana, col sincretismo imperante, non fece che approfondire tale tolleranza e trasformarla, specie al tempo degli ultimi Severi, in favore palese: già Settimio Severo, del resto, ebbe occasione, secondo la testimonianza del contemporaneo Tertulliano (*ad Scap.* IV,5), di prendere posizione in Africa a favore dei Cristiani di fronte a sollecitazioni persecutorie che gli venivano dalla folla.

Il peso di queste pressioni, sulle quali le fonti cristiane insistono costantemente (ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων, dice Eusebio *H.E.* III,32,1 dei movimenti persecutori di età traianea; Tertulliano e Ippolito attestano a più riprese

questo carattere delle persecuzioni per l'età severiana) e di cui gli *Atti dei martiri* confermano l'intensità, può essere difficilmente contestato: il problema è semmai quello di cogliere la dinamica interna di queste pressioni, la loro natura, la loro origine. Se il potere centrale non contribuì a creare e ad alimentare con la sua propaganda, almeno nell'età degli Antonini e dei Severi, questa ostilità popolare, ciò non significa che essa sia nata spontaneamente: la *fama*, come i *rumores*, che il mondo romano mette costantemente in rapporto con la formazione dell'opinione pubblica e, per usare le espressioni a cui quel mondo ricorreva, del *consensus* o dell'*invidia*, ha sempre un autore e un centro di diffusione. «Quod – dice Tertulliano analizzando appunto il fenomeno dell'ostilità anticristiana – *ab uno aliquando principe exorta sit (fama) necesse est*» (*Apol.* 7,9-10) ed aggiunge: *Exinde in traduces linguarum et aurium serpit, et ita modici seminis vitium cetera rumoris obscurat, ut nemo recogitet, ne primum illud os mendacium seminaverit, quod saepe fit aut ingenio aemulationis, aut arbitrio suspicionis, aut non nova sed ingenita quibusdam mentiendi voluptate.*

Con l'analisi del fenomeno Tertulliano tenta anche di spiegarne l'origine (l'indole gelosa, il sospetto arbitrario, una voluttà di mentire in alcuni innata) e la spiegazione si presenta, come spesso nel mondo antico, di natura individualistica, ancorata a motivazioni di carattere morale e psicologico. Ma al di là, come vedremo poi, di queste motivazioni, che non impediscono, del resto, allo stesso Tertulliano di ricorrere a spiegazioni più complesse, di natura sociale (*Apol.* XLII, 1: «*infructuosi negotiis dicimur*»), resta la necessità di postulare, per la *fama* e i *rumores* che alimentavano l'ostilità anticristiana delle folle, un centro di diffusione, un ambiente o degli ambienti interessati a creare e a diffondere quella ostilità.

Un esempio tipico delle oscillazioni, subite in seguito a sollecitazioni esterne ben identificabili, dell'ostilità popolare contro i Cristiani, è dato dalla diffusione e dalla intensità della voce che attribuiva ad essi colpe turpi e nefande, i cosiddetti *flagitia*: secondo Tacito (*Ann.* XV,44) tale voce era già diffusa a Roma nel popolo nel 64, quando Nerone ne approfittò per attribuire ai seguaci di Cristo («*quos per flagitia invisos vulgus Chrestianos appellabat*») l'incendio di Roma: allo stesso periodo ci porta la I *Petri* secondo la quale i pagani ci calunniano come malfattori (*ibid.* 2,12; 4,4) sparlando contro gli ex correligionari di cui considerano una stranezza il rifiuto a partecipare agli stravizi e alle dissolutezze. L'accusa, nata probabilmente dal fraintendimento, incoraggiato nelle folle da elementi ostili, di aspetti del culto cristiano e, in particolare, della celebrazione eucaristica, doveva essere ancora diffusa in Bitinia al tempo di Plinio, se quest'ultimo, nella sua lettera a

Traiano, si sente costretto a chiedere all'imperatore se i Cristiani vadano puniti per il *nomen* o per i *flagitia cohaerentia nomini* (*Ep.* X,96,2) e si fa poi un dovere di rassicurarlo circa l'inesistenza di questi *flagitia* e di attestare ciò che egli ha appurato nell'interrogatorio degli accusati e di due *ministrae*: i Cristiani si riuniscono *ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium* e non si obbligano con giuramento in *scelus aliquod*, ma a non commettere *furta, latrocinia, adulteria*, a non mancare alla parola data e a restituire i depositi loro affidati (*ibid.* 5).

Dopo la presa di posizione di Plinio l'accusa di *flagitia* sembra aver perduto per qualche tempo la sua virulenza: anche se tale accusa circolava fra le folle, la certezza diffusa che l'autorità non era disposta a prenderla in considerazione dovette togliere ad essa la sua pericolosità. Ne è una prova lo scarso impegno che Giustino pone, sotto Antonino Pio, nella confutazione di accuse consimili (*Apol.* I,26).

In Atenagora, nel 176-177, e poi nella successiva apologetica, con Minucio e Tertulliano, la confutazione dell'accusa assume invece una forza e un'importanza improvvisa, in diretta corrispondenza con il peso che essa sembra aver avuto, non solo di fronte alle folle, ma anche di fronte all'autorità romana, nei processi di Lione del 177. Non c'è dubbio che negli anni immediatamente precedenti al 177 essa era tornata attuale ed aveva riacquistato diffusione e credibilità: l'occasione per questo ricupero non può essere stata che la famosa orazione di Frontone contro i Cristiani, che in un noto frammento conservato da Minucio dava per sicura, colorandola con tutta la drammaticità di una retorica sperimentata, la colpevolezza di costoro per infanticidio e per incesto. Non fu Frontone, certo, a creare l'ostilità popolare contro i Cristiani, che vediamo già in atto, sotto Antonino Pio, nelle città greche ed asiatiche e che soleva manifestarsi nelle sollevazioni della folla contro «gli atei», a cui i Cristiani erano assimilati secondo la precisa testimonianza degli *Atti* di Policarpo e del pagano Luciano[4]; ma fu certamente Frontone, con il suo prestigio di vecchio consolare, membro autorevole del senato e maestro dell'imperatore, a rilanciare un'accusa che dal tempo di Traiano sembrava obliterata; fu soprattutto lui a dare a quell'accusa risonanza e diffusione in tutto l'impero (le reazioni più violente si ebbero, oltre che in Asia, come attesta Melitone, nelle Gallie, nuove al fanatismo anticristia-

[4] *Martyrium Polycarpi* III (*Eus. H.E.* IV,15,6); *Lucian. Alex.* XX e XXXVIII: attribuire questa ostilità «a una campagna organizzata... ispirata dai centri più alti del potere e dallo stesso sovrano, che vede messo in discussione, nel rifiuto del culto ufficiale, il sostegno religioso del suo dominio terreno (A. Donini, *Storia del cristianesimo*, Milano 1975, pp. 204-205) significa non tener conto della testimonianza delle fonti.

no), a far sì che essa divenisse credibile per gli stessi organi ufficiali dello stato (come dimostrò l'atteggiamento del legato delle *tres Galliae*). Tipico esempio del rapporto fra opinione pubblica e propaganda, l'andamento subito in poco più di cento anni dall'accusa di *flagitia* rivela in quale misura, nella diffusione di una «voce», giocassero, accanto ai motivi irrazionali ed emotivi di natura e di origine imponderabile, precisi interessi ed ambienti determinati: in questo caso, la presa di posizione anticristiana gradatamente maturata nella classe senatoria dopo Domiziano e strettamente collegata con il conservatorismo culturale e religioso nel quale una parte almeno di quella classe traduceva il suo velleitario rimpianto dell'antica repubblica.

Quando, soprattutto nella seconda metà del II secolo, si delineò, nella cultura dominante e in una parte della classe dirigente romana, l'opposizione al cristianesimo, è possibile dunque individuare gli ambienti che ispirarono, o comunque alimentarono, nelle folle ostilità e pregiudizi.

Ma certi pregiudizi esistevano, si è già visto, nel popolo assai prima delle accuse neroniane del 64: se è probabile che l'imperatore le abbia allora sfruttate per poter attribuire ai Cristiani, già invisi per i *flagitia*, anche la terribile colpa dell'incendio, è escluso però che sia stato lui a creare il pregiudizio popolare: tanto più che fino al 62 il governo imperiale e Nerone stesso non avevano manifestato nessuna ostilità preconcetta verso i Cristiani[5].

Vale la pena dunque di domandarsi quali occasioni e quali spinte abbiano generato il diffondersi di tale ostilità e di tale pregiudizio nelle folle pagane in un momento in cui né il governo imperiale, né le classi dirigenti romane, né la cultura dominante avevano manifestato alcun interesse ad eccitare contro i Cristiani l'opinione pubblica.

Il racconto degli *Atti* (e, in parte, le osservazioni delle lettere apostoliche) permettono di tentare una risposta a questa domanda. Il fenomeno dell'ostilità popolare è presente costantemente nel dettagliato racconto che gli *Atti degli Apostoli* ci danno della diffusione della Chiesa primitiva al di fuori della Palestina (negli ambienti strettamente giudaici l'ostilità, direttamente collegata con il fatto religioso, non ha bisogno di spiegazioni). In tutti i casi nei quali le folle si sollevano l'autore degli *Atti* indica delle responsabilità precise a cui la sobillazione può essere fatta risalire. Nella maggior parte di questi casi si tratta delle comunità giudaiche locali che incitano contro i discepoli di Cristo e i diffusori della nuova dottrina i pagani, inizialmente favorevoli o indifferenti; in due casi, a Filippi e ad Efeso, l'iniziativa nasce in-

[5] È del 62 il processo a Gerusalemme di Giacomo Minore, organizzato dai Sadducei durante l'assenza del governatore romano, ritenuta «opportuna» per attaccare i Cristiani. Per la svolta del 62 v. supra.

vece in ambienti pagani e viene alimentata da essi. È opportuno prendere in considerazione separatamente ambedue gli aspetti del problema.

I. *L'istigazione giudaica delle folle pagane*

Il fenomeno negli *Atti* è strettamente collegato con la predicazione di Paolo, ma diventa poi, specie in alcune città dell'Asia Minore, un elemento ricorrente della persecuzione anticristiana alla fine del I e nel II secolo, come rivelano per Smirne un accenno dell'*Apocalisse* (II,9) e il *Martirio di Policarpo*.

La prima manifestazione di tale fenomeno si può cogliere nell'azione contro Paolo dei «Giudei residenti a Damasco» (*Atti* IX,22-23) databile al 36 circa d.C.[6]; il fatto si rinnova ad Antiochia di Pisidia, intorno al 48 (*ibid.* XIII,50), quando, essendosi la predicazione di Paolo rivolta ai pagani, «i Giudei invitarono le donne timorate (*sebomenai*, cioè aderenti ai giudaismo) e i primi della città e sollevarono una persecuzione contro Paolo e Barnaba». Lo strumento della sobillazione sono qui le donne «timorate» delle classi alte, che agiscono a loro volta sui *protoi* della città: le folle non sono in questo caso chiamate in causa. Anche a Iconio (XIV,2ss.) sono i Giudei a sollevare e a inasprire contro i «fratelli» «le anime dei gentili» e a provocare l'iniziativa ostile.

Le folle sono ricordate per la prima volta a Listri, persuase dai Giudei venuti da Antiochia e da Iconio (XIV,19).

A Tessalonica sono ancora i «Giudei» invidiosi per la conversione dei Greci (*ibid.* XVII,5ss.), a riunire la folla con l'appoggio di alcuni agitatori e a tentare un assalto alla casa di Giasone, presso il quale Paolo e Sila erano ospiti, per condurli di fronte al popolo, turbando con i loro discorsi la folla e provocando l'intervento dei politarchi; gli stessi Giudei di Tessalonica raggiungono poi Paolo a Beroia «incitando e turbando le masse» (*ibid.* XVIII,13). A Corinto, invece, l'azione condotta dai Giudei (*ibid.* XVIII,12ss.) si svolge in modo unanime davanti al tribunale di Gallione e, di fronte al deciso rifiuto del proconsole romano di intervenire, finisce con una dura lezione inferta al capo della sinagoga dai pagani presenti.

Il motivo dell'agitazione contro Paolo delle comunità giudaiche della diaspora appare ben noto nel 54[7] alla comunità cristiana di Gerusalemme, nella quale i convertiti dal giudaismo, che sono «tutti zelatori della Legge»

[6] Per la data, v. M. Sordi, «Studi Romani», 8, 1960, pp. 393ss. e *Il cristianesimo e Roma*, cit., pp. 454ss. e supra.
[7] Per la data, v. Sordi, *ibid.*

(*ibid.* XXI,20ss.), hanno sentito dire, a proposito dello stesso Paolo, che insegnava «l'apostasia da Mosè a tutti i Giudei della diaspora»: di qui il consiglio dato a Paolo da Giacomo e dai presbiteri di dimostrare a tutti con un atto pubblico nel tempio la sua fedeltà alla Legge e l'imprevista conseguenza di tale atto, interpretato dai Giudei d'Asia, presenti in città, come una provocazione. Nell'accusa, infine, formulata da Tertullo a nome dei Giudei di fronte al procuratore romano Antonio Felice, Paolo è indicato come il capo della setta dei Nazorei e come «un uomo pestifero che provoca sedizioni fra tutti i Giudei» (*ibid.* XXIV,5).

La preoccupazione per l'allargamento indiscriminato del proselitismo paolino, al di fuori del formalismo della Legge, all'elemento pagano spiega dunque l'allarme delle comunità giudaiche nella diaspora e l'ostilità che accompagna costantemente da parte giudaica la predicazione di Paolo; abbastanza chiari sono anche, nel racconto degli *Atti*, gli strumenti usati dalle autorità giudaiche locali per far presa sui pagani (le donne timorate delle classi alte e l'influenza che costoro potevano avere sui notabili delle città ad Antiochia e nelle località vicine; agitatori di professione a Tessalonica); più difficile è stabilire quali siano stati gli argomenti usati da questi agitatori per sollevare nelle città dell'Asia Minore e della Grecia le folle pagane: gli *Atti* non accennano in modo diretto a nessuno di tali argomenti, ma si può intravedere la natura delle accuse che i Giudei rivolgevano ai seguaci di Cristo di fronte ai pagani considerando le accuse che Tertullo rivolge a Paolo di fronte ad Antonio Felice. L'attribuzione ai Cristiani delle sedizioni e delle turbolenze che, a causa di una reciproca ed atavica intolleranza e dei pregiudizi diffusi, solevano scoppiare, nelle più popolose città dell'impero, fra pagani e Giudei – turbolenze di cui sotto Caligola si era avuta una drammatica manifestazione ad Alessandria e che Claudio paventava fin dal 41 nella stessa Roma ed aveva denunciato con forza nella lettera agli Alessandrini[8] –, potrebbe essere sottintesa, a mio avviso, sia nell'accenno di Tertullo a Paolo «uomo pestifero»[9] e causa unica delle *staseis* presenti fra «i Giudei sparsi in tutto il mondo», sia nell'accusa degli agitatori di Tessalonica allo stesso Paolo e a Sila di «agire contro i decreti di Cesare» (*Atti* XVII,7)[10]. Ci troveremmo di fronte, insomma, al tentativo di trasferire sui Cristiani i pregiudizi e l'ostilità che gravavano da secoli nella diaspora sulle comunità giudaiche: e questo

[8] Per la lettera di Claudio agli Alessandrini, v. I.H. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Br. Mus. 1924, pp. 23-26 e, supra.
[9] *Act. Ap.* 24,5.
[10] Per una discussione su questa accusa rinvio al mio volume *Il Cristianesimo e Roma*, cit., pp. 49-51.

potrebbe spiegare, in parte, l'accusa di «odio del genere umano» che al tempo di Nerone, secondo Tacito, veniva attribuito ai Cristiani e che da secoli era appunto l'accusa che i pagani rivolgevano, specie nei paesi di lingua greca, ai seguaci del giudaismo.

II. *L'istigazione pagana delle folle pagane*

Le sole manifestazioni di questo fenomeno sono, nel racconto degli Atti, gli episodi di Filippi e di Efeso: tali episodi sono però così significativi per le possibilità di sviluppo che aprono per il futuro, da apparire quasi paradigmatici. A Filippi, colonia romana decisamente refrattaria alla propaganda religiosa giudaica[11], Paolo guarisce una «pitonessa» che con il suo invasamento profetico procurava guadagno ai suoi padroni (*Atti* XVI,16ss.): questi, privati di tale guadagno, trascinano Paolo e Sila di fronte ai duunviri dichiarando che essi «turbano la nostra città essendo Giudei e predicano costumi che non è lecito a noi accettare e praticare essendo Romani» (*ibid.* 20-21).

La folla si agita e i duunviri applicando la *coercitio* fanno arrestare e fustigare i supposti provocatori, ben decisi a farli rilasciare senza ulteriori conseguenze (e non senza scuse, quando apprenderanno che Paolo e Sila sono cittadini romani) il giorno dopo.

L'episodio, come dicevo, è significativo da parecchi punti di vista: c'è innanzitutto la motivazione ultima della denuncia, nata secondo l'autore degli *Atti*, da un guadagno perduto. Tale motivazione, che si fonda sulle intenzioni attribuite agli accusatori, potrebbe apparire tendenziosa: ma non sembra da escludere alla leggera se si tiene conto dell'accenno di Plinio alla interruzione e alla ripresa, collegate con la diffusione e la repressione del Cristianesimo in Bitinia, della vendita delle carni sacrificate[12], e della difesa che Tertulliano fa nell'*Apologetico* dei Cristiani «infructuosi negotiis». C'è il pretesto, atto a impressionare l'autorità: i nuovi venuti *turbano* l'ordine pubblico; c'è infine l'accusa di violazione del *mos maiorum* («perché essendo Giudei,

[11] *Ibid.*, p. 48.

[12] Cfr. W. Plankl, «Gymnasium», 60, 1953, pp. 54ss. Sul testo v. E.J. Bickerman, *Trajan, Hadrian and the Christians*, in «Riv. di Filologia Class.», 1968, pp. 295-296 che preferisce a *carnem* del par. 10 *vectigal*, dando una diversa interpretazione del contesto: i Cristiani sarebbero stati accusati di danneggiare i *vectigalia* dei templi. Sul problema v. le buone osservazioni di P.V. Cova, *Plinio il Giovane e il problema delle persecuzioni*, in «Bollettino di Studi latini», 5, 1975, 295 che difende la lettura tradizionale.

diffondono costumi che non è lecito accogliere per noi Romani»), un'accusa che ricomparirà al tempo di Domiziano e, spesso, nel corso del II secolo in ambiente romano, e che, imponderabile sul piano giuridico, avrà sempre un peso enorme sul piano emotivo di fronte all'opinione pubblica: chi viola il costume tradizionale, infatti, può commettere qualsiasi delitto, può essere capace di ogni enormità. Interessante, in questa accusa, l'individuazione etnica che permette forse di confermare ulteriormente l'ipotesi che abbiamo avanzato precedentemente a proposito delle comunità giudaiche e delle folle pagane e dei pregiudizi che le dividevano.

L'episodio di Filippi sembra dunque sotto molti aspetti un episodio anticipatore delle manifestazioni di intolleranza che si verificheranno nel corso del II secolo verso i Cristiani in ambienti di cultura latina (in Africa e, in generale, nell'Occidente romano) e che troveranno una formulazione colta nell'attacco di Frontone e nelle polemiche che, dopo Frontone, si protrarranno sino a Simmaco.

L'episodio di Efeso ci porta invece in un ambiente diverso: ad Efeso, città greca di tradizione greca, capoluogo della provincia d'Asia, l'iniziativa contro Paolo parte da Demetrio, un argentiere fabbricante di piccoli templi di Artemide, una sorta di *souvenirs* per turisti, che vede la sua industria danneggiata dalla diffusione della nuova dottrina, per la quale non sono dei quelli fatti dalle mani dell'uomo, ed incita contro Paolo gli artigiani della sua categoria (*Atti* XIX,23ss.).

Sollevati da Demetrio gli artigiani improvvisano una manifestazione pubblica al grido di «Grande è l'Artemide degli Efesini» ed eccitano la folla che si riversa nel teatro mobilitata dallo stesso grido e improvvisa un'assemblea-processo contro i compagni di Paolo, i Macedoni Gaio e Aristarco. Mentre i Giudei del luogo contribuiscono all'eccitazione della folla, le autorità locali, qui decisamente favorevoli a Paolo e ai suoi, si danno da fare per calmarne l'ira: gli Asiarchi, amici di Paolo, gli consigliano di non presentarsi e il *grammateus*, con sagge parole, calma le masse, minacciando le ire dei Romani e difendendo apertamente i predicatori cristiani dall'accusa di aver parlato male della dea di Efeso e di aver commesso sacrilegio contro di essa (*ibid.* 37: «avete condotto questi uomini, che non sono né sacrileghi né bestemmiatori della nostra dea»).

Fatta eccezione per l'atteggiamento dei magistrati locali, che è caratteristico di questo periodo, anteriore alla svolta neroniana del 62[13] e che non si manifesterà più in seguito, l'episodio di Efeso preannuncia in modo para-

13 V. supra nota 5.

digmatico molti episodi di intolleranza anticristiana che si verificheranno in città greche e orientali nel corso del II secolo d.C.: l'accusa fondamentale, tradotta in uno «slogan» capace di agitare la piazza, è, come sarà poi nel II secolo, di natura religiosa. Paolo e i suoi amici sono accusati di sacrilegio contro la dea degli Efesini: nel II secolo, durante il processo di Policarpo e in molti altri casi, la folla grida: «Morte agli atei». Non importa se nel caso di Efeso, come in quello di Filippi, l'autore degli *Atti* coglie, come motivo ispiratore profondo, un interesse economico minacciato, di una intera categoria o di singoli individui: ciò che muove la folla e la sospinge con violenza contro i Cristiani è in questo caso il fanatismo religioso, la convinzione che i Cristiani, offendendo la divina protettrice, fanno pesare sull'intera città oscure minacce. Gli episodi di Filippi e di Efeso anticipano dunque in qualche modo, sia per gli interessi economici che danno ad essi occasione, sia per le «parole d'ordine», i «messaggi» di cui rivelano la trasmissione fra le folle, i motivi dell'intolleranza anticristiana del II secolo, i motivi che spingeranno nelle città orientali le masse fanatizzate e in occidente gli ambienti conservatori a sollecitare dal governo centrale una persecuzione che il governo non riteneva necessaria e che avrebbe preferito evitare.

Dal catalogo Jaca Book

N. Zitara, *L'unità d'Italia, nascita di una colonia*, 1971, nuova ed. 2010

B. Porchnev, *Lotte contadine e urbane nel Grand Siècle*, 1976, nuova ed. 1998

P.P. Poggio, *Comune Contadina e rivoluzione in Russia. L'obščina*, 1978

M. Bloch, *La fine della comunità e la nascita dell'individualismo agrario*, 1979, nuova ed. 1997

P. Laslett, *Il mondo che abbiamo perduto. L'Inghilterra prima dell'età industriale*, 1979, nuova ed. 1997

H.I. Marrou, *Decadenza romana o tarda antichità?*, 1979, nuova ed. 1997, 2007[2]

H. Jaffe, *Sudafrica. Storia politica*, 1980, nuova ed. 2010

D. Mornet, *Le origini intellettuali della rivoluzione francese. 1715-1787*, 1982

C. Wickham, *L'Italia nel primo Medioevo*, 1983, nuova ed. 1997

J. Heers, *Genova nel '400. Civiltà mediterranea, grande capitalismo e capitalismo popolare*, 1984, nuova ed. 1991

M. Sordi, *I cristiani e l'Impero romano*, 1984, nuova ed. 2005, 2011

P. Goubert, *L'Ancien Régime. La società, i poteri*, 1985, nuova ed. 1999

M. Mahn-Lot, *Bartolomeo de las Casas e i diritti degli Indiani*, 1985, nuova ed. 1998

R. Pernoud, *Storia della borghesia in Francia. Dalle origini all'inizio dell'età moderna*, 1986

L. Zanzi, E. Rizzi, *I Walser nella storia delle Alpi*, 1988, nuova ed. 2002

L. Zanzi, *Sacri Monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa e artistica della Controriforma*, 1990, nuova ed. 2006

D. Benetti, M. Guidetti, *Storia di Valtellina e Valchiavenna. Una introduzione*, 1990, nuova ed. 1999

J. Heers, *La città nel Medioevo*, 1995, ult. rist. 1999

M. Zane, *Scatola a sorpresa. Roberto Gavioli e la comunicazione audiovisiva in Italia da Carosello a oggi*, 1998

A. López Austin, L. López Luján, *Il passato indigeno. Per una nuova storia del Messico precolombiano*, 1998

F.A. Gisondi, *Michele Ruggeri. Missionario in Cina, primo sinologo europeo e poeta «cinese»*, 1999

G. Pedrocco, *Bresciani. Dal rottame al tondino. Mezzo secolo di siderurgia (1945-2000)*, 2000

G. Sale, *«La Civiltà Cattolica» nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, 2001

G. Sale, *Dalla monarchia alla repubblica. Santa Sede, cattolici italiani e referendum*, 2003

L. Zanzi, *Dolomieu. Un avventuriero nella storia della natura*, 2003

G. Sale, *Hitler, la Santa Sede e gli ebrei*, 2004

G. Sale, *De Gasperi, gli USA e il Vaticano all'inizio della guerra fredda*, 2005

G. Sale, *Il Novecento. Tra genocidi, paure e speranze*, 2006

G. Sale, *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV*, vol. 1 di *Popolari, chierici e camerati*, 2006

G. Sale, *Fascismo e Vaticano prima della Conciliazione*, vol. 2 di *Popolari, chierici e camerati*, 2007

M. Guidetti, *Vivere tra i barbari, vivere con i romani. Germani e Arabi nella società tardoantica*, 2007

A. Ciliga, *Nel Paese della grande menzogna. URSS 1926-1935*, a cura di P. Sensini, 2007

M. Zane, *Storia e memoria del personal computer. Il caso italiano. Dai mainframe ai PC*, 2008

G. Sale, *Il Vaticano e la Costituzione*, 2008

G. Sale, *Le leggi razziali in Italia e il Vaticano*, 2009

G. Perri, *Il caso Lichtner. Gli ebrei stranieri, il fascismo e la guerra*, 2010

G. Sale, *L'unità d'Italia e la Santa Sede*, 2010

P.P. Poggio (a cura di), *L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, vol. I di *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, 2010

P.P. Poggio (a cura di), *Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, vol. II di *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, 2011

N. Zitara, *L'invenzione del Mezzogiorno. Una storia finanziaria*, 2011